民國叢書

第三編

・6・

哲學・宗教類

唯生論　上　　陳立夫講

生之原理　　陳立夫著

孫文主義之哲學的基礎　　抱恨生著

上海書店

生之原理

陳立夫著

自序

當全世界烽火瀰天的時候，這本書出而問世，作者四顧國家的環境，瞻望人類的前途，希望愈殷，隱憂亦切。此次戰禍蔓延之廣，流血之多，犧牲之大，可謂空前未有。戰爭畢竟是殘酷的，大破壞後縱然有復興的努力，畢竟較之和平中的進展是不經濟的，這使每一個愛和平、愛正義的人不能不竭其思慮以探尋禍患的根源，更要研討究竟在人性的深處有無可以永遠杜絕戰爭的端倪之可能性存在。作者以爲這是當前最大多數人類的共同要求。關於解決這一問題的任何最小貢獻，將是對人類的最永久的貢獻。

作者深信全面的進化是人類生存的安全保障，共同的生存是人類進化的中心標的，唯有在全世界人類能共生、共存的條件之下，才有共同而迅速進化的可能。至於局部的獨生、獨存，祇是全面進化的障礙、永久和平的威脅。集體中有不和、不平的因素存在，和平的基礎是無法鞏固的，戰爭的禍患是不能杜絕的，所以 國父孫先生昭示吾人，以「民生」爲社會進化的重心，「互助」爲人類進化的原則，「服務」爲人生的目的，確是人類最高智慧的啓示，而他的世界大同的思想，更給予我們愛好和平者以無限光明的展望與鼓勵。

中國有五千多年的歷史，四萬五千多萬的民衆，從遠古到今天，經歷了無數的艱辛挫折；在許多古老的文

化音沉響絕以後，她巍然獨峙，困難中能支柱，破壞後能復興。文化的內容經歷的變故愈多，愈形豐富，民族的蓄衍接觸的範圍愈廣，愈見昌大。作者相信這決不是偶然的結果，而是值得中國和世界的學人之注意與探究的。特別是中國的興滅國、繼絕世、民胞物與、天下爲公的世界觀，與夫大剛中正的民族精神和忠孝仁愛信義和平的國民道德所表現於愛和平的心理，求共生、共存、共進化的大同理想之實現等等偉大的道理，作者相信是可能從其中探究而獲得的。

本於這種信念和願望，由於這種鼓勵和要求，作者所以不揣譾陋，寫成這一部生之原理，以披露其一點探究之所得，卽作爲拙著唯生論下册的代替，藉以答謝各方面讀者督促的盛意，同時期待海內外學人的指示與敎正！

中華民國三十三年六月六日工程師節吳興陳立夫序於陪都

目次

第一部　宇宙論

第一章　導論

第一節　論宇宙之變化大流

易其至矣乎!

生生之謂易，一陰一陽之謂道。

變動不居，周流六虛。

這是孔子贊易繫易的幾句話，把易經一部書的道理，都包括在內，是不待說的。但由此可以看出中國古代的學術思想，自伏羲以至孔子，對於宇宙本體的認識，就是「變動」的，是「周流」的。如何「變動?」如何「周流?」就是「生生」不已的。如何「生生」不已?就是陰變動爲陽，陽變動爲陰。陰陽兩股大流交互變動周流於宇宙六合之中，古去今來，循環不已。因宇宙之本體，是變動周流不息的，所以宇宙的生生之道，亦是變動周流不

息的。這種陰陽交流的變化，由畫而成卦，由卦而爲爻，而八，而六十四，而三百八十四。其生生不已的方式，雖猶未能以現代自然科學之原理爲之說明其盡合，然其不以宇宙本體爲固定不變之物質，則至爲明顯。所以詩經上說：「高岸爲谷，深谷爲陵。」即是尋常人所見如山之高，川之深，視爲不變的，其實都是無日不在變動周流之中。

又如法眼禪師有一首長短句小詩：「天左旋，地右旋，古往今來經幾徧。金烏飛，玉兔走，方才出海門，又落青山後。江河波渺渺，淮濟浪悠悠，直入滄溟晝夜流。」他作此詩之本意何在，我們今可不管。但是我覺這詩最善於表狀我們當前所見的宇宙是怎樣一回事。

原來我們睜目一看，便見日往月來，雲行雨施，水流花放，一切都在動轉變化的過程中。森羅的萬象布列在無窮的空間，萬象復交相代替於無窮的時間。經過無窮的時間，滄海變田田變海，有民族的興亡，有物種的變異，有星球的毀滅；更不須說人的生死，花的開謝，而且即在極短的時間亦可分爲無窮的剎那，前一剎那的我，不是後一剎那的我。邵康節說得好：「昔日所云我，今朝卻是伊。不知今日我，又作後來誰？」轉瞬之間，我的眼之細胞已可謂經了無窮的生死。宇宙是什麼？尸子上說：「上下四方曰宇，往古來今曰宙。」上下四方是空間的三進向，往古來今是時間的第四進向。宇宙原是時空的配合。空間似乎是靜靜的停在那兒，然而時間通過了空間，空間便再也不能安靜。時空不相離，時間變而空間中萬物之位置變；萬物改移其位置而相摩相蕩，於是易性改質，或存或亡，化爲異物。時間好比迎新送舊的魔鬼，它的本性便是變，它不能不變。時間變而空間中萬物隨之變。於是

由時間之以變爲本性，可以進而說整個的宇宙亦以變爲本性。我們說整個的宇宙卽是一變化的宇宙。這似乎是任何人，從他日常所見的宇宙萬象之變化中便可以推知的。

然而人類是好問的動物。人可以問：我們所見的宇宙固然是變化無常，都無暫住，但是我們所見的宇宙是何等的有限。地球只是太空之一微塵，科學家曾說過：我們晚上所見的星雲，其最遠者爲仙女座星雲，距離吾人有八十萬光年之遠；而由 Huble 氏所發現者，則爲五萬萬光年，但須用望遠鏡去窺察。（距地球九千多萬英里的日光，到地球只須八分鐘。）我們所見的世界，固然無不皆變；但焉知在此無窮的宇宙中，不有一世界，其中一切萬物均秩序井然的布列，永無變化，也許在我們晚上所見的星雲之外，眞有那樣一世界，其中眞是花長好、月長圓、人長壽，不像我們的世界之有花殘、月缺、人去黃泉的事，也說不定。這樣，如果說整個宇宙是一變化的宇宙，不是靠不住了嗎？

對於這種疑問，是很容易答復的：那樣的世界在現實的宇宙中決不會有。在現實的宇宙中，縱然有一處花長好，花的芳香前後必不同；縱然有一處月長圓，月的光輝之放射仍是新新不已；縱然有一處人長壽，人之意趣仍然刻刻不同。因爲那兒仍不能沒有時間；時間的過去、未來、現在終是不同的。假如有人說：那兒雖有時間而並不作用於空間，使物在空間發生位置之變異等等；則那樣死的世界，也不能在此現時的宇宙中存在。因爲此現實宇宙原來是處處交相影響的。任何空間之一變動，均影響到其他空間。所以銅山西崩，洛鐘東應；八十萬光年

外星球之光，會射到我們之眼簾。宇宙間只要有一物有變動，則他物無不因之而動。所以只要你承認我們所見之世界是變化的，你卽須承認隸屬於同一空間中之任何世界也是有變化的。你不能假設在你晚上所見之星雲世界以外有一不變之世界，你必須徹底的相信此整個之宇宙是一「變化」瀰淪的宇宙。

你必須徹底的相信此整個的宇宙是一「變化」瀰淪的宇宙，你必須視此整個的宇宙爲一無窮無盡的變化之大流，你必須視此無窮無盡的變化之大流爲一無始終、無外內之大流。

你不能說此整個宇宙變化之大流開始於一不變之時，你不能假想此宇宙之歷史是從某一時開始。你不能視宇宙的歷史之展開如銀幕之映出電影像銀幕那樣最初是靜的、不動的；因爲如果宇宙以前並無任何變動，我們將不了解後來何以有動，不動之因何以能生動之果？同樣，你也不能說宇宙有一天會永久停止動；因爲我們不能了解動的宇宙如何會終於不動，動之因何以會生永久不動之果？

你也不能說此整個宇宙變化之大流外面，尚包裹着有一不變之河道，或設想宇宙變化之大流外，尚有一不變之殼；因爲我們不了解有任何包裹變化之流的河道或殼，能不因其中所包裹着變化之流的變動不居而受影響而隨之變化同樣，你也不能說此宇宙變化之流中有不變之核；因爲我們也不了解有任何爲變化之流所包裹之核，能不因其外圍變化之流的變動不居而受影響而隨之變化。

所以我們只能視此整個宇宙變化之大流，爲一無始終、無內外之大流。如果有始，始於變化；如果有終，終於

變化；如果有內外，其內外仍隸屬同一之變化大流。我們必須破除淨盡宇宙中有任何不變成分之觀念，才能逐漸認識宇宙是個活物，有朝一日才能眞建設一活的人生，活的社會。這是我們所以要反覆說明這一點的原因。

所以繫辭傳說：「易廣矣大矣。」又說：「範圍天地之化而不過。」

我們說整個宇宙是一無始終內外之變化大流，充塞天地，唯此相續不已、綿亙不斷、無盡無限之變化大流，其中無絕對不變之物，但這都是就現實的宇宙之現象上說。有人也許要問道：「現象界誠然一切皆變化；但是我們可以說在整個的現象界之外，尙有一不變之本體或常住之神，爲一切變化的現象所自生。如果我們承認有此本體或神，則包括超現象界與現象界而言，我們仍可說宇宙有不變者。變化之原理便不是最高之原理」。

誠然，我們所謂此整個現實的宇宙，乃是在所謂時間空間系統中的宇宙。在此時空系統的宇宙外，是否尙有一宇宙或境界，其中無所謂時間以至無所謂空間，誠然是難以斷定的事。如許多宗教家或神祕主義者，都說他們曾證到一境界，其中沒有任何變化，圓明寂靜，全是一片靈光。也許時間空間眞是如康德等所說，只是我們認識之主觀的範疇，有如我們所帶之眼鏡，我們只能通過此眼鏡去看萬象，所以總覺萬象均在時空中。由我們之自時間的眼鏡中看萬物，所以把本來不動的萬象都看成動的了。也許我們所見萬象外，尙有如柏拉圖所謂理念世界；我們所見的在時空中之萬象，只是那理念世界所投射之影子，我們所謂本身動之萬象，只是理念之

影子本身動，那理念本身仍是不動的；如人坐着本不動，但如燈光移動，則影子亦會動起來。也許我們時空中的萬象，並非如柏拉圖所謂理念世界投射之影子，有一含衆多理念之世界爲我們的現象世界所依之本體世界；但我們之現象世界有一唯一之本體，或那本體即是神，而那本體或神是一不動的動者，如亞里士多德所說，也許我們現象界的本體並非神，但在我們現象界之外尙有一純粹神之世界，他們都是自性圓滿完成，常住不動。關於這些問題，從一方面說現在是無法討論，因爲我們是立在此時間空間系統的現象界的現實宇宙中。超現象界，超時空的境界，我們是不能直接接觸的。從經驗出發，我們是無從證實它們之存在與否的。經驗有它自己的範圍與限制，我們是承認的。聲音的週率在一秒鐘十六週以下，二萬週以上，我們不能聽得（普通平均爲二十五至一萬二千週，）光波長在三九〇〇埃（Angstrom）以下，七八〇〇埃以上，我們不能見到；我們只有憑五官去認識外面的物質世界，如果我們多一感官去認識外界，也許能於色、聲、香、味、觸以外又發現其他外界的性質。我們憑以推測一切的心理能力，只有記憶、想像、推理等，如心理學家所研究。如果我們多一心理能力，也許對於宇宙又會發現多少奇奇怪怪的東西。我們有我們所知的範圍，知的範圍外便是不知的範圍。我們所不知的範圍，都可名之曰神的範圍。（借用孟子所謂「聖而不可知之謂神」的話。）我們儘管可以逐漸擴大知的範圍，向不知的範圍探索；由於知之無窮的開闢，從數學上極限的意義說，可以窮盡一切不可知的範圍。換句話說，知的範圍日見其擴大，神的範圍即日見其縮小；神的範圍與其說是不可知的範圍，毋寧說是我們現在所

尙不知的範圍。而我們現在所尙不知的範圍，由於知之範圍的開闢，是可能有窮盡之一日的。

但是我們的知之開闢，在其任何段落都不能至其極限，所以　孫中山先生說：「宇宙的範圍是知的範圍，知在進展不已，宇宙的範圍在我們心中亦在進展不已。」但我們對於神的範圍始終願意保留，始終承認不可知的境界之存在。所以所謂超現象界、超時空以外，是否有所謂不變不動之境界、本體、或神，我並不武斷的解決，我願將此問題保留，讓現在有興趣的人去誠敬探索，讓現在有特殊經驗的人及將來人類經驗拓展時再去證實。

從另一方面說，我們對於超現象界、超時空界之有無不變動之境界、本體、或神的問題，雖然願意保留，但是仍然不能喪失自己的立場。從當前的現實宇宙看，明見一切皆在變化之流中，所以我們還要說，如果眞有所謂現實宇宙外之不變的境界、本體、或神，那便要問那境界、本體、或神究竟與我們之現實宇宙是否相關？如果那境界、本體、或神根本與我們的現實宇宙不相關，則我們無話可說，因爲我們一切的討論都只能限於與我們在某一意義上有關的東西。但如果說那本體眞就是我們現實宇宙現象世界的本體，神就是主宰我們的宇宙之神，那境界可爲我們所經驗，那便仍然不能說它絕對不變而超乎變化的原理之外。因爲所謂本體既是我們現象世界的本體，則此本體便是變化的現象所依以自發之本體。如果此本體是不變的，我們便不解何以不變之本體會生出變化之現象，變化之現象會依於不變之本體？絕對不變者如何能生變？如果不變者並未生變，我們見其變是妄見，我們之妄見又自何而來？縱說妄見是妄，但我們有此「妄見見一切皆變」一這一回事，總是眞的，

如我們之夢雖假，但有此夢則眞。如何不變者會生出我們變之妄見，仍不可解。如前所說，我們不能想像宇宙有一時一切都不變而後來忽然變起來，我們的理由是不變之因不能生變之果，變不能自不變來。如果變不能自不變來，則變化的現象如何會自不變之本體來？說宇宙有一時不變而後來忽然變，是純就現象上說。說宇宙現象變而本體不變，是就現象與本體說。然而這兩種說法都是說變自不變來，都是我們所無法理解的。因爲當我們說不變者生出變時，卽不變者已變出變來。旣然不變者已變，怎還能說其本身是眞正的不變者？絕對不變者生變，直是一自相矛盾的話，我們是無法相信的。所以我們決不能說有絕對不變之本體。同樣，如果有主宰宇宙的神或上帝，其本身也不能是絕對不變者，而且實際上大多數的信神信上帝的宗教家，亦無不謂神或上帝參與世界的創造工作，與人共同擔負世界的苦難，明明相信神或上帝也有活動與行爲。如果神或上帝要主宰一切事物的變化，那麼它旣然要主宰，它又怎能不日日新又日新的變化主宰的方式？就是宇宙間有一境界，圓明寂靜，使人證到時，感到如升入一常住不變之境界，我們也不能說那境界絕對不變。因爲一境界被人證到時，是從「未被此人證到」而「被此人證到」，其被此人證到，是此境界所新增加之意義，此境界是重新在一人心中顯現一次，此境界是新發揮一次作用。新發揮一次作用，便仍是變化了。說到此，便可知道從我們的立場說，是連不變的本體、神、或任何境界都不能承認的。不僅此現象界、此時空系統中，一切都川流不息變化無常；而且一切超時空界、超現象界之境界、本體、或神，只要你承認它們與我們有關係，便都是隸屬於變化之範疇，都可謂包

講於我們所謂變化之大流中，變化之原理便仍是最高的原理。所以繫辭傳說：「易其至矣乎！」又曰：「變動不居，周流六虛。」

以上反覆的說宇宙是一變化之大流，乃是要人把宇宙看成活的宇宙。我們決不要把宇宙看成機械固定的東西，然後心胸才能自由無礙，也才能眞正仰觀俯察去認識宇宙的各方面，而不陷於一曲之見。

第二節　哲學之起源及其目的

要解說我們當如何認識宇宙，當如何去對宇宙本身加以說明，則必須先問：我們爲什麼必須認識宇宙？宇宙是一變化之大流，一切萬物都在變化之中，「日月周天，江河競注，」那是不錯的。但是一切萬物自變自化，與我們又有何干係？萬物之變化，正如馮延巳詞所謂「風乍起，吹皺一池春水；」我們大可仿效南唐中主問一句「干卿底事？」我們一定要認識之而化爲自己的知識，弄得許多學者蹙額低眉，勞心焦思，到底是由於什麼原因？原來是因爲人處於宇宙之中，宇宙萬有都在變化之中，人類自身亦在變化之中，宇宙萬有之變化，有其各種方式趨向；人類之行爲活動之變化，亦有其各種方式趨向。而人類之主觀的活動之方式趨向，與客觀的宇宙萬有變化之方式趨向交互錯綜，或一致而和諧，或矛盾而衝突。人類既然要表現其行爲活動而繼續不斷，則不得

不求其自身存在於自然。然而自然對於人類所要求之生存，則或順遂以滿足之，或拂逆而摧折之。自然一方對人類眞是多情，有五穀以養人，有水火以裕生；然而一方面則又多情卻似總無情，豈特明月不管人的離別，流水不問人的閒愁；而火山的爆裂，頃刻間頓使千家萬戶的骨肉成爲灰燼；洪水的橫流，指顧間頓使沈酣歌舞的城市化作邱墟。自然一方是人類之友，一方也是人類之敵。所以人類要生存於自然，一方固然要仰賴和利用自然之力，一方尤其要抗拒和征服自然之力。仰賴和利用，是要就宇宙萬有中，採取其變化之方式趨向適合於自己生命活動之方式趨向者。抗拒和征服，是要在宇宙萬有中，抵制其變化之方式趨向不適合於自己生命活動方式趨向者。然而我們無論對宇宙萬有，要有所採取或有所抵制，都必須先了解宇宙萬有之變化的方式趨向。我們必須有此了解，然後才能支配自然，使自然處處適合於自己之生存。這可謂人類最初爲什麼一定要求認識世界、獲得關於世界的知識之主要的動機。我們說這是人類最初要求知識的最主要的動機，而不說是唯一的動機，因爲我們也承認人類有爲知識而求知識的動機。不過這一種爲知識而求知識的動機，只有少數人才特殊發達，大多數人極少如此。而且是文化愈發達到後來，人們對知識本身的興趣才越發濃厚。就一般說，人類最初之想了解自然以獲得知識，總是出於實用的目標，而爲實際問題之解決。人類是因爲相信必須具有自然的知識，才有支配自然的權力，然後才去求了解自然的。所以培根所說：「知識即權力，」始終是最能鼓勵人們去求知的格言。

人類要支配自然，就必須了解自然，且必須了解宇宙萬有變化之方式與趨向。然而宇宙萬有是千差萬別的。正因它們時時刻刻在變化之中，因此每一事物之每一度的變化，都可說是一新的事物。「濯足長流，抽足再入，已非前水」，這赫列克列塔的格言，應用起來，便可說世間從無同一的事物。宇宙只是無窮的事物去去來來，迭遞代謝，其方式與趨向刻刻不同。如我們要一一認識它們，那眞應了莊子一句話，所謂「以至小之倪而窮至大之域，」只好「終身迷亂而不自得」了！然而幸好人類認識的能力自然會去求簡約；他不去求認識時時刻刻在變化中的一事一物之特殊的方式趨向，而會去求許多事物共同的普徧的方式趨向，由此而有概括的知識。例如最粗淺的常識，「月暈而風，礎潤而雨，」即是要概括一切月暈礎潤與風雨的關係。而且只要是眼前來了一道白的光線，立刻便知道這是白；這一種最簡單的感覺，也是由於概括了多多少少的白的光波之刺激而取得。只是一度白光波之刺激，倘不能使我們生此白之感覺；這已爲心理學家所指明。人的知識能力，在本質上即是求概括，即是求簡約。所以感覺變爲知覺，知覺變爲正式的判斷，集衆多判斷而成爲一般的常識。然而常識是零碎而不相連續的，集衆多的常識，依着門類加以推演補充，使之更具有知識的普徧性、必然性、客觀性，同時組織成嚴密的、論理的系統，於是成爲各種專門的科學。每一種專門的科學，以一類特殊的現象如物理、生理、心理之現象，爲其特殊的領域，每一特殊的領域又分工別治，如物理學又分聲學、光學、力學、電磁學等。於是產出各種科學的專家，造成現在的千門萬戶的科學知識之體系。

人類接觸的世界是變化無常的世界，人類運用其認識的能力去認識世界，是要求概括簡約的知識，所以由零碎的常識而發達成系統的科學。變化無常的是特殊事物；而求概括簡約的知識，則是發現事物之共同普偏的原理。特殊事物的變化無常，是變易；共同普偏的原理支配一切變化無常之事物，是變易中之不易；概括簡約，變易而成不易，則可謂簡易。（此變易、不易、簡易、乃借用三易之名，非必三易原義。）但是人類要求變化無常的世界中之共同普偏的原理，由小共而至大共，最後必須追到一宇宙之最高的共同普偏的原理。然而一切科學之求共同普偏的原理，無不限於其所研究的某類現象之內。如為有引力律只能應用於天文學、物理學，週期表只能應用於化學，自然淘汰說只能應用於生物學。每一科學上的最普偏的定律，只普偏於該科學所涉及的現象之內，不能越雷池一步。然而人類求概括簡約一切知識的野心，決不安於這種尚未徹底的概括簡約的工作，所以人類必然要求各種科學定律以上之更普偏的原理之發現這即是說，人類想對於全部宇宙之一般原理有所發現，這就是人類之哲學的要求。科學要求普偏原理，然而那普偏原理只是宇宙一部、即一類現象之普偏原理，那是相對的普偏原理，而哲學之要求普偏原理，則是宇宙全部現象之普偏原理，那是絕對的普偏原理。人類求概括簡約一切知識的野心，本於人類認識能力之本質便是求概括簡約，所以人類有不可制止的哲學要求。人們總想對整個宇宙能下判斷，他們之求知眞是「不到黃河心不死，」這是極自然的事。

人們要求關於宇宙全部之普偏的原理，是出於他們求知的自然傾向；同時也即出於他們要生存於宇宙

以表現其行爲活動，實現其理想的動機。因爲他們要生存於宇宙以實現其理想，他們要與宇宙萬有相適應，因此他們最重要的知識，便是知道萬物共同遵行的律則，關於各類事物特殊的律則，即專門科學之知識，他們固然需要知道；然而他們只不過在接觸某類特殊事物時，才應用得到某類專門之知識。至於各類事物之普偏律則的哲學知識，則他們尤需知道；因爲他們在接觸任何事物時，都應用得到他們普偏的宇宙哲學知識。一個人的宇宙哲學告訴他如何去看宇宙萬有，亦即告訴他以處理任何環境的態度，同時亦即支配他整個人生的學問——與他整個人生不可須臾離的學問。

王輔嗣易例上一段話，最可借來表示人類哲學的要求所想達到之目的，及哲學之統一與概括工作的價值。他說「物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元；故繁而不亂，衆而不惑，自統而尋之，物雖衆則知其可以執一御也；由本以觀之，義雖博則知其可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也」

但是在此有人會提出一疑問：如果哲學是最普偏的知識，科學是次普偏的知識；則我們研求更普偏的知識，必須從次普偏的知識簡約而來。如牛頓的萬有引力律在過去曾爲天文學、物理學最普偏的定律，但是他之萬有引力律實是伽利略物體下墜律、凱蒲勒天體三大定律的簡約；若無伽利略凱蒲勒之定律，則牛頓之萬有引力律便不能發見。可見更普偏的定律，必須根據次普偏的定律。如果哲學要研究宇宙最普偏的定律，此定律

便只能從科學的定律簡約而來。所以哲學最好從科學的結論出發，而更加以簡約化；學哲學的人應當先去研究科學。這亦爲多數哲學家所承認。然而此處卻有一嚴重的問題，即科學的進步是日新月異；任何科學由其不斷的發展，使之從無固定的結論。在一般對於科學淺嘗的人，恆以爲科學的知識是已確定的知識；然而愈是研究到科學理論的深處的人們，則愈發現科學內部問題之多。如數學上的歐几里得與非歐几理得的幾何學之爭，天文學上的天體有限無限之爭，物理學上的波動與粒狀說之爭，生物學上的獲得性遺傳與否之爭等等，這些均是科學上一直到現在還未決定的問題，而與哲學則密切相關。如果哲學眞要完全從科學已得的結論再加以綜合而普偏化，以成爲哲學系統，則我們現在尙沒有資格講哲學。要講哲學的人，必須先去在每一科學理論中求得一不易之結論再說。然而我們如果眞放下哲學而去鑽研任何專門科學，則每一專門科學中之根本問題，都是我們終身探討不盡的，我們便只好將哲學完全捨棄。所以現在許多專門研究科學的人，都說哲學的研究在目前是勞而無功。但我們爲要指導整個的人生，又不得不需要一整個的宇宙觀。我們需要哲學，哲學要根據科學，而現在的科學又不能做我們確定不移的根據，那我們將如何解決此矛盾呢？

關於此種矛盾，在許多人看成非常嚴重；然而在我們看來，則哲學科學的關係，並非必先有科學的結論而後纔有哲學的結論，科學與哲學兩種求知的活動是可同時存在的。哲學是研究宇宙最普偏的原理，是講全；科學則研究次普偏的原理，是講分。人之求全，固常由於不滿足於已得之分，而更求綜合之以成全；但是人之知識

能力實可先直接認識全，然後再細察其分，這亦即是由於人類之知識能力本來有作最大的簡約概括之能力。這可以淺近的例比喻：譬如我們初見一人，我們頓然間便可有一整個的輪廓印象，然後細察其耳目口鼻之如何；而此先有整個的印象，便可用爲以後細細了解其耳目口鼻之張本。人類既然生於宇宙間，所以對於宇宙便可先自其整個的輪廓加以認識，然後再細察其分。我們說哲學之必根據科學，只能說是我們對於整個的輪廓之認識，有待後來之部分的細察而確定。而有了部分之細察，亦可逐漸修改我們原先之整個的輪廓的認識，所以全的認識同分的認識常是互相補足，互相倚待的。中庸上所謂「致廣大而盡精微」，也就是這個意思。在我們的知識活動中，由全到分與由分到全，常是互相往來滲貫的兩種傾向。論理學上的歸納與演繹，並非先有歸納而後有演繹，而是歸納本身即常含有演繹。現代論理學都知道歸納必需先有假設；而引申假設的涵蘊去看其是否與事實相合，即是演繹的工作。因此可以說任何科學定律的發見，都是有賴於引申假設涵蘊之演繹法。科學上之由次普徧的原理到更高的普徧的原理，所謂概括簡約的工作，都是先意構一更高的假設，概括簡約，不光是由下而上的知識活動；概括簡約一方面固然是由分到全，但同時也是由全到分，只要知道這個道理，便知我們一方面雖可由科學而到哲學，但同時亦非不可由哲學而到科學。所以我們說哲學要根據科學，只是說哲學的結論不要與已得之科學結論相矛盾，並能盡量應用科學上的結論，與科學上之問題接頭；而並非是說哲學是一切科學的總結帳。如果只有科學的總結帳才是哲學，則只有到科學發展到最後一日才有哲學；而實

際上科學的發展是永不能有最後一日的，那眞是永不能有哲學了。

哲學重在觀宇宙之全以求宇宙之最普偏的原理，去概括簡約宇宙萬有以說明宇宙。我們說這不必待一切科學均已有確定不移之結論，然後可能。所以哲學可以成爲一獨立的學問。但是我們曾說，宇宙最普偏的原理，卽是變易無常的宇宙萬象之不易；於是來了一問題，卽宇宙萬有旣是永遠變易無常的，則其中一切原理之本身自亦必在變易之中。因爲事物之理不能離事物而存在，事物變，則理亦必變。可是這樣一來，便永遠找不着一絕對普偏之理。因爲我們永無保證，今日所發現的宇宙最普偏之理，是否可應用於明日或未來之宇宙。然而哲學之所以重要，卽在能使我們有一宇宙觀，能指導我們的生活奔向未來的。如果我們找不着關於宇宙絕對不變之理，則哲學的效用勢必失去。於此便有許多人因感於宇宙萬有變化無常，找不出絕對普偏之理，只好就把絕對普偏之理寄於超現實的另一世界，如柏拉圖的理念世界之類。然而我們又不能接受此種主張；因爲如果絕對普偏之理眞只存於超現實之另一世界，則此絕對普偏之理便只對於超現實之另一世界有意義，而仍不能用以說明我們之現實宇宙，指導我們之現實生活。這問題細細一想，眞是非常困難嚴重的問題。哲學史上有不少哲學家，爲此問題而陷於無以自拔的懷疑主義。然而我們對此問題卻有一出路，卽是在變易無常的宇宙萬象中先指出一絕對不易的原理，作爲我們宇宙哲學的開始。這不易的原理非他，卽「變易之原理」本身便是一絕對不易之原理。基於這一認識，我們以前才說，變易的原理乃是最高的原理。一切皆變；但正因爲一切

皆變，所以「一切皆變的這一理」不變。一切愈變，愈足證明這一理之眞實不變。所以一切皆變這一理，便是我們首應把握的最普徧之眞理，而作爲以後討論的基石。

第二章　本體論之問題

第一節　生元之本體及其與現象之關係

變易是宇宙萬有的一最普徧之原理。我們所見一切萬物，或進或退，或聚或散，或盛或衰，無時不在變化之中盈天地之間，變化之象而已矣。但是現在要問：為什麼宇宙要這樣繼續變化下去？什麼東西主宰於此繼續變化之萬象中，使宇宙之繼續變化不中斷？我們不禁要想到莊子在天運篇所問：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事，而推行是？……雲者為雨乎？雨者為雲乎？孰隆施是？……風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸是？孰居無事，而披拂是？」前章曾說，我們不能承認有任何不變的本體；但是我們並未否認有本體。現在想到宇宙萬象為什麼總是這樣繼續變化[illegible]去而不中斷，卻禁不住要求一本體以為說明。我們不能說，只有變化的現象而沒有本體，因宇宙變化的現象有生即滅，當前的宇宙轉瞬即成過去，後來的宇宙，嚴格說起來，便是一嶄新的宇宙。過去的宇宙已過去了，未來的宇宙尚未來，未來的宇宙現在尚沒有，如何轉瞬間未來的宇宙會成了現在而突然展現出來？我們通常說未來過去是一宇宙，則不生此問題；但是我們具存這宇宙

的變化，則一宇宙在其不同的時間，便可謂無窮的宇宙。過去的宇宙只是過去的宇宙，它只是在不同的時間所展現的無窮宇宙之一。如果過去的宇宙一經過去便算完結，那麼我們便要問後來的宇宙究竟自何而來？如果並無來處，或仿禪家的答復說自來處來，那麼我便要請問：我們怎能保證我們的宇宙會不突然中斷？我們的宇宙是一無窮相續的宇宙在時間中展現，正如電影之由一張一張的影片連串而成，如果沒有電影機的轉動，怎能保定我們所見之電影會不突然停演？試把「過去的已過去，現在的轉瞬即成過去」二語的意義細想，試問你用什麼方法可以斷定下一刹那會不忽然大地平沈，虛空粉碎？如果你沒有方法保障下一刹那的宇宙之是否存在，試問如何還能相信什麼人生理想、社會理想而努力促其實現？又如何能生活得下去？所以你必須要求一使現象相續不斷的本體之存在，你必須要求一主宰乎現象、貫徹乎現象、保障現象之存在的本體之存在。這是你認識了宇宙之變化無常後不可避免的要求。

我們要保障宇宙現象之繼續存在，保障我們未來的人生行程之可能，便不能不要求本體之存在。同時，假如要說明宇宙現象實際上總是繼續存在，有了今日總有明日，有了今年總有明年，宇宙現象之轉變從無一時休息，則我們也不能不有一本體之存在以為說明。無論從情意上、理性上，你都不能安於無本體之宇宙。所以哲學之第一問題總是本體論，這不是哲學家自己造出的問題，這是本於人人自然而然早已具有的信仰。

但是肯定一本體、信仰一本體是容易的，而研論本體是什麼，則成為哲學上最困難的問題。哲學研究的是

全體。哲學研究的本體，便是宇宙現象所共同之本體。你要說一事一物的本體，可以輕易的由你說；但是要論宇宙現象所共同之本體便難了。如說本體是精神，何以精神之本體會生出物理之現象？如說本體是物質，何以宇宙間又有精神現象？如說是精神物質二者，則宇宙間有二本體，此二本體間又有何關係？而且整個的宇宙如何又會有二本體？如說本體是心、物外的第三者，則此第三者既非精神，又非物質，何以又生出精神現象、物質現象？如果說本體什麼都不是，本體只是本體，那我們既不用任何話來表狀本體，則本體成了空虛的名辭，我們對其意義必將一無所知。這些問題不研究則已；愈研究則陷入泥淖愈深，所以近來有許多哲學家、科學家，便要主張放棄本體的研究，對於本體問題存而不論。然而在問題未發生以前，它對我們本不成問題，原可存而不論；但它既發生以後，我們總不能絕對安於一無所知。我們既承認有本體，則對於本體便不能不有一種說法，不能使本體一語止於一空虛的名辭，總想賦與某種意義，藉為說明宇宙具體現象之助，這樣才能安心。

然則究竟什麼是本體？我們說本體之屬性即是生。我們不主張唯心一元論，亦不主張唯物一元論，而主張唯生一元論。宇宙之本體的屬性即是生，我們可名之曰生元。為什麼說宇宙的本體之屬性是生？這不是憑空臆造，這是從上面所謂變化之原理中引申出來的。所謂變化之原理，即是說一切皆在繼續不斷的變化過程中，宇宙是新新不已、無窮無盡的，但什麼是新新不已？新新不已就是說宇宙永遠不限於它的過去。過去剎那剎那的消滅，然而現在與未來，則剎那剎那的更生。過去雖由有而無，現在與未來則又由無而有；生了再生，無了再有。

（劉瓛周易義說「自無出有曰生。」）宇宙似乎有永遠取之不竭、用之不竭的源泉，所以老子名他是「虛而不屈，動而愈出。」繼續不斷的變化，亦即是永遠的消滅不盡，永遠的能由無而有。所以繼續不斷的變化一語本身即含生生不已之意義，因此易繫辭傳說：「生生之謂易」」孔穎達周易正義說：「易者，新新相續，生生不停」邵康節觀物內篇說：「夫變者，天生萬物之謂也。」本來變易之意義中即含有生之意義，變易是自一現象為另一現象所代來說，生則是自現象之生起來說。如無現象之不斷的生起，更何有現象之不斷的交代？由此可知現象之所以能有變易，正由於生之原理。所以生之原理又是比現象之變易更根本的原理。我們說現象之繼續不斷，由於有生之本體之存在；生之本體之屬性是生，同時即表現此生之原理。所以他能使現象繼續的生起，而保障我們的現象世界永遠存在，成為無始無終的變化之大流。

我們說宇宙本體之屬性是生，可以避免哲學上關於本體現象的關係的好些問題。因為如果一承認了現象外尚有本體，則我們禁不住要問：本體既在現象外，本體與現象既是兩回事，誰將本體與現象聯繫起來？本體如何能生出現象？而且一承認現象外有本體，便容易將本體視作固定不變的，那麼固定不變的本體如何能展現為變動不居的現象？而且一把本體視為固定不變的，說現象是由本體而生，那麼我們就禁不住要問：本體又由何而生？猶如宗教家說神造萬物，我們就禁不住會問誰造神？但是我們一把生視為本體之屬性，則一切問題都無從發生了。我們沒有本體如何能生出現象的問題，因為生元之屬性即是生。生元原以生出現象為事，所以

自能表現爲各種現象。生元之屬性既是生，所以生元原是活物；原非固定不變之本體，所以亦無如何能展現爲變動不居的現象之問題。同時生元之屬性既是生，當然不待他物而生；如有生生元者，生生者仍是生，所以我們不會有再追問「生元之本體又是什麼」一類無聊的問題。

宇宙之本體卽是生元。生元以生爲性，生生不已，化爲萬象，而萬象因以新新相續，生生不停。生元自身，不待他物而生，故生元可謂自生。

唯其自生，不待他物而生，故又可謂無所自生，生無所自，故又可謂不生。

生元化生萬物，生生不已，生德無盡，永無窮極，所以又是不滅。

生元一方以生爲性，但正因其以生爲性，所以同時又是不生不滅。正猶如一切皆變，所以變之原理不變，這樣一來，生與不生不滅，變與不變，都巧妙的調和起來了。

* * *

宇宙之本體是生元。我們之唯生的一元論，與一切唯物一元論、唯心一元論不同。把宇宙本體以生爲性，宇宙本體卽是繼續不斷的生機；並不需要曲折煩瑣的論據，只要一個人先沒有哲學上或常識上的偏見，但把眼前宇宙的雲行雨施、花放鳥啼，一切變化相續新新不停的事實，直下把握而體驗其中之意味，便會承認一切之所以新新不停，是由於生生不息，當前宇宙是一生命流行的境界，生元生生之德的表現。我們是就現象之原，卽

生生不息上面來談本體是生。我們的本體論是即現象以指示本體，可謂即用顯體。我們不曾離眼前的現實一步以談本體，所以並不需要曲折煩瑣的論據。我們說本體是以生爲性，是生元，只是由人人共見的事實中揭發出來。

因爲現象是在不斷的發生，所以我們說現象的本體是以生爲性，本體是生元。這些話又可謂邏輯上的套套邏輯（Tautology）。我們說宇宙之本體是以生爲性，是生元；並不說宇宙之本體是物質。因爲我們不承認宇宙間有死的物質、固定不變的物質。一切唯物論的思想最初都生於把物質看成固定不變的。然而所謂固定不變的物質，無論是指從前所謂原子、以太、或電子，在現代物理學中都不能存在了。現代的物理學，把電子化爲一團能力之發放的中心，所謂電子，只是一簡約自此中心所自發之一團能力之代名詞。而從認識上講，所謂固定不變的物質，更是我們從來不曾認識的怪物。從我們的經驗中，從不曾體驗到如此之物質。如其嚴守我們經驗的立場，是無法假定此物質之存在的。所以唯物論者後來也漸漸把物質看成變動的。但是如果眞把物質看成變動的，而捨去一切物質是固定不變的觀念，那就應該說物質也是生命。因爲如果眞把物質看成變動的，則所謂一個電子，並不是一個電子，而是一串相續不斷刻刻不同的電子，前一剎那的電子過去了，消滅了，又來一新的電子，如此相續不斷，我們只因它們大體相似，便名之曰一電子。猶如電影銀幕上所見之一個人。前一電子過去了，消滅了，後一電子又來，後一電子是宇宙間原來沒有的東西，由原來沒有而有，這便是生。我們不能說前一

電子生後一電子，因前一電子在前一刹那已經消滅了。生後一電子的是電子的生元。如果無電子的生元，則後一刹那的電子便不能有，我們所謂那電子便不會存在。而那電子竟終於繼續存在者，正因為有電子的生元使那相續相似的一串電子繼續發生之故。所以由物質變動的觀念一直推演下去，便必須承認電子的生元之存在，而走到唯生論的範疇。

第二節　生元之性質及精神物質之交涵

我們說宇宙之本體是生元，一切存在之本體是生元，關於生元之是一是多，究竟宇宙全體是一大生元，或每一存在均有一生元，這些暫不討論現在先論生元之性質是什麼。

生元是一切存在之本體，是一切存在所表現之現象所自生。我們追索一切現象之原始極致，必追到生元。此生元，相當於易經的太極。太極是無形無象之本體，亦即易「无體」之體。此「无體」之體，以經文本義解之，即是乾元資始，坤元資生的「生生」之本體。此本體亦函有中之義，時之義。中之義，即本於天地設位之空間性，指天地之中而言。即左傳劉康公所謂「民受天地之中以生」者。時之義，即本於「生生」之義所函相續不斷之時間性，而發為「易之時義」，如曰：「與時偕極」，「與時偕行」，皆即此義。合而言之，則為「時中」之義。如蒙彖之「蒙亨，以亨行，時中也」，與中庸「君子之中庸也，君子而時中」，皆是此義。此時中之義，即易「无體」

之體所函的生生不已之自然消息之理。試觀易經六十四卦三百八十四爻之中，言時義中義者，幾乎無卦不有。（以現代科學常識言。）皆是於時空之中，顯出萬物資始、資生，俱在「變動不居，周流六虛」──大化之中，生生滅滅，滅滅生生，互爲消息。易言生，不言滅，而滅卻隱在於生生之中。唯其「變動不居，」故生與生之時間之交，卽爲滅之時間。唯其「周流六虛」，故生與生之空間之交，卽爲滅之空間。如以現代哲學用語解之，則所謂「无體」之體所函的「時中」之義，卽無異是英文 Dynamic Continuity 動的繼續、與 Transforming Unity 一貫的統一、兩種理論集合而成一種原理。惟其動，故繼續而不泥於時；惟其一貫，故統一而不礙於空。生生滅滅，前後相續不斷。我們所謂生元使萬物所表現之現象相續不斷、前滅後生，所以恆運轉於前一現象與後一現象生滅之交，因此亦含前後之中現象交替之中義。

生元相當於中國先哲所謂太極。中國先哲所謂太極，其顯爲用，含兩種性質：一爲陰，一爲陽。我們所謂生元，亦含兩種性質：一爲精神能力，一爲物質。所謂精神能力或物質，我們不把他們視爲對立。精神能力與物質實際上只是生元之所表出的兩種作用，或從兩方面所看到的生元之兩種趨勢。什麼是精神能力？生元之動勢便是。什麼是物質？生元之靜勢便是。動勢卽是發揚，靜勢卽是收斂。發揚是陽，收斂是陰。一切生元都一方面有發揚的作用，一方面有收斂的作用。能力是什麼？發揚是什麼？由隱而顯，發出一種現象之謂。物質是什麼？收斂是什麼？由顯而隱，接受藏攝一種能力之謂。一存在從其本身說，是發放一能力者；從其他東西說，便是接觸一種現象，發現

一種現象。如太陽放出光波，自它本身說，是放出光子的能力；就我們說，即是見一圓而紅之現象。至於所謂物質，則就是能接受藏攝他物質之能力者而言。物理學上說物質之主要的性質是惰性。什麼是惰性？惰性者，不願動之謂。不願動，正是能接受藏攝能力，而自然有安於舊狀、靜守其故常、不願動的趨向之謂。

一切存在之物質性，只是惰性。惰性只是安於舊狀、靜守其故常所以所謂一切存在之物質性，只是一消極的名辭。我們通常把一切存在之物質性當作一種積極之名辭，是我們之大顛倒。我們實際上並不曾接觸一切存在之物質性。我們接觸一切所謂物質，都只是接觸它的色、聲、香、味，這都是它的能力之表出。譬如我們接觸一桌子，其實只接觸其放出之光色，與手推時它所發出之抵拒力而已。我們之所以說桌子是有物質性的存在，只是因為此桌子繼續不斷的發如此之光色，如此之抵拒力，以刺激我們，似乎有不願改變、要維持舊狀的樣子，於是說它是有物質性之存在。然而照以前所說，就現象上看一切存在均在變化之中的話，則所謂一桌子，實是一串新新不已、經了無窮次變化的桌子。我們所接觸之桌子，只是一串能力之發放，這一串桌子這一串能力之發放，在一一刹那都各各不同，前滅後生，再滅再生，又怎能說它有不願改變、要維持舊狀的樣子？因此，我們便可悟到所謂桌子之物質性，並不能從現象上確指。我們說桌子有惰性，似乎有不願改變、要維持舊狀的樣子而說桌子具有物質性；我們所指的只是指這一串新新不已之桌子，前一個與後一個之間有一種惰性之表現，即一桌子生而滅後，桌子之生元復使第二桌子生時，有一種維持舊桌子之形態的趨勢，所以一桌子在此不能突然變

成一截然不同之物，前一剎那之桌子雖過去而滅後，一剎那之桌子仍大體與前一剎那之桌子相似。這前後剎那桌子之相似處，即構成我們所謂之桌子之恆常性；而使我們說它是一個桌子。此種要維持前剎那桌子之形態的趨勢之繼續不斷，即構成我們所謂桌子之物質的惰性。由此便知道所謂存在之物質性非他，實即一切存在在變化過程中，雖變而仍要保留一些不變處的趨向。亦即生元或太極之一種靜勢，一種一面向前變、一面又向後收斂藏蓄的作用。

上述物質與精神能力，實只是生元之兩種作用。生元之化生現象，其本質是創新，即是發出一種能力，這是其陽之一面。但是它一方面固然創新，一方面於化生出新現象以後，卻總要維持新現象與舊現象之一些不變處，似乎要收斂藏蓄其能力，不全用於創新一途，而是一種物質之惰性；所以它同時又是保守，這是其陰之一面。其創新是闢，其保守是闔。生元之每化生一現象，變出一現象，都有此二面。所以易傳說：「一闔一闢之謂變。」每一變是指一新現象之出現。所以易傳下文又說：「見（即現）乃謂之象。」

* * *

我們用陽與陰、動與靜、闢與闔、發揚與收斂、創新與保守、變與維持變中之不變等等相對的名辭，去說明精神能力與物質只是生元之兩種作用。同時是要說明精神能力與物質是相對而同時存在的。一切存在無不具備精神能力與物質二者，因為一切存在都有動靜、創新保守、變化及維持變中之不變的趨向。我們只能說某類

存在的物質性重，某類存在的精神性重。通常所謂物質，只是物質性重，因爲它藏着未發出的能力最多。它雖在時間中剎那剎那的變化，但大體仍是依於一定模型之變化，它之變化有一強固的保守傾向，所以我們名之曰物質，然而物質性中同時即含精神性，因精神之表現即能力之發放，物質所藏之能力無不可發放出來，所以其物質性同時即可轉爲精神性，因此我們說即在物質性中同時亦含精神性。

當我們說物質之能力即是物質之精神時，那是把通常所謂精神之意義推廣了。通常把精神一詞只限用於人類之精神。但是試問：通常所說某人精神偉大，某人精神渺小，究竟是什麼意義？仔細一想，便知所謂精神偉大，即是能盡量用出他的能力以表現於外，影響於外，改變他人，感化他人，自強不息，不稍怠惰，不稍自私其能力之謂。反之，則精神渺小。而我們所謂純粹物質之表現其能力，亦正是用以影響於外，以改變外界，而不把能力藏蓄。是即跳出了物質的惰性原理之外。所以物質之能力之表現亦即其精神性之表現。我們雖然承認物質之精神性與人類精神性高下懸殊，在通常的情形下最好以精神一詞只限用於人類；但是就精神的廣義說，我們最好說，物質之能力即其精神。這樣才可以看出精神之無所不在，宇宙是充滿物質，同時也是充滿精神。物質的世界同時也是一精神的世界。

我們把物質與精神視作生元之兩種作用，生元之靜勢是一切存在之物質性，生元之動勢是一切存在之精神性。一切存在既無不含物質性與精神性，所以通常所謂精神存在與物質存在之截然不同的差別便不復

存在，所謂原子電子與動植物和人之差別，在此便可謂只是其精神性物質性多少之不同。所以通常哲學上精神物質二元論的問題，在此不復發生，因爲我們把精神與物質二者視爲自始便同時存在的。

我們把精神與物質自始便認爲同時存在、爲生元之兩種作用，所以精神與物質實是一事之兩面。從內面看和從自身看，是精神之表出；從外面看和從對方看，則見物質之存在。譬如我看自己，自覺有種種活動，則我是一精神之存在；然而自人看我，則不能直接感覺到我之精神，而只見我之身體，只感覺到我身體物質之存在。又如前所說，太陽放出光之能力卽精神之表現，然自我們看去，則只感覺到發光處是物質，從已成上看是物質，從方生上看是精神。

我們說精神與物質同是生元之用，這是就生元爲體說。若就精神與物質二者說，則又可說精神與物質互爲體用。精神之表現必賴物質，物質是指能力之潛藏處而言。能力卽精神，所以必須有物質，而後有精神能力之表現；所以精神以物質爲體，我們可說精神是物質之用。但是物質旣是指能力之潛藏處，則物質分析到最後，只是潛伏之能力；所以從物質之被認識上說，必須有潛伏之能力的表現，而後物質始被認識，所以又可說精神能力是物質之體，物質只是精神能力之用。體用本是相對的名詞；隱者謂之體，顯者謂之用。精神與物質原是互爲隱顯，所以精神與物質是互爲體用。因此易學家說陽以陰爲體，陰又以陽爲體，乾元以坤元爲體，坤元又可以乾元爲體。

不過，物質與精神能力、陰與陽、乾與坤雖然互爲體用，同爲生元之用；但是對生元言，則它們實有主從之別。乾爲主，坤爲從；陽爲主，陰爲從；精神能力爲主，物質爲從。爲什麼要如此說？因爲生元以生爲性，以生生不已爲德；宇宙根本是新新不停，根本是變動無常的。所謂靜，只是生元動生現象後的一種翕聚之勢，一種在變中維持一部不變的趨向，而實際上是無絕對之靜或不變的。我們看整個宇宙是一變化之大流；所謂靜，只是在此大流向前進行之過程中似向後逆轉暫時停滯的波。然而宇宙之變化的大力，必須將一切停滯不進者捲向前去，決不讓其眞正停滯。所以巖石要風化，地殼要遷移，一切原子電子都在不斷的解放其能力，而人類的進化盡量的運用自然力，更是幫助宇宙將其潛藏的能力發揮出來。所以靜的、固定的，總是不能維持它之靜與固定，而必爲動者所動。動能使靜者動，而靜不能使動者靜。因爲靜者要使動者靜，必須其本身先發出動力以抵制動者之動向而後可。這卽是說，靜者要使動者靜，必須其本身先動。所以動是一更普徧的原理，動總是占在先，靜者總是隨着動者動。靜只是動力的相消而暫時的平衡，此平衡只是動力互相支持而緊張相待的狀態。此平衡終必因他動而重發出其中之動力。動是宇宙的靈魂，力是宇宙的意志。靜只是宇宙靈魂暫時的休息，質只是宇宙之力的意志之睡眠狀態，所以力總是轉質，使質放出力，使質化爲力。（一切質均可化爲力，已爲現代物理學所證明。）陽總是運陰，乾總是統坤，宇宙的健性總是征服惰性。陰陽、乾坤、與精神物質，實有主從之別。

因爲陽爲主，乾爲主，精神能力爲主，而運陰、統坤、轉化物質，所以易經不特說乾陽是動，坤陰是靜。因爲動使

靜者動，於是動貫乎靜中，於是動靜交徹。於是說乾陽也有其靜，坤陰也有其動。易傳說：「乾，其靜也專，其動也直；坤，其靜也翕，其動也闢。」乾即是精神能力，精神能力本是動，但也有靜。因精神能力之運動物質，可專注於使此物質運動，集中其力量以使此物質運動，此即精神能力之靜。集中其力量而一直放過去，是謂其動也直。坤即是物質。物質本是靜，但因能感力，所以也有動。當其感力時，則不復自私於其自身所縮緊之力而解放開闢出來，所以說其動也闢。

第三節　生元爲一爲多問題之解決

以上已說明了精神物質之同時存在，同依於生元之本體，及其互相轉化，與精神能力爲主、物質爲從的道理。但是讀者或許會問：宇宙的生元究竟是一整個的大生元，或是無數的小生元？此即哲學上所謂本體數量之一多問題。關於這問題，哲學上有一元論與多元論之對待。當我們初見萬物之星羅棋布各自不同時，很易以宇宙之本體爲多。但是如宇宙有衆多本體，則此衆多本體又如何合起來？宇宙既是整個的宇宙，又如何會有衆多之宇宙本體？所以人又容易走到一元論。但是多元論必須要說明宇宙何以又是一整個，同時一元論也必須要說明宇宙何以又萬殊。而多與一根本是相矛盾的。絕對之一，便不當再生出多；絕對之多，便無法合爲一。我們只能就現象以談本體。現象上既有多，則本體上亦當多；現象上既有一，則本體上亦當有一。然而一與多又是相矛

盾的，那我們當如何解決此問題？此問題確實是哲學上極麻煩的問題，所以哲學史上對此問題一直是議論紛紜，迄今尚無定論。

但是依照我們以生元爲宇宙本體之說，則對此問題並不感覺困難因爲哲學史上之所以感此問題之困難，大多由於把本體多少不免視作固定之物，所以一元說則不能解釋宇宙之萬殊，多元說則不能解釋宇宙之一本。然而依照我們的生元說，則本體根本是生生不已，變動不居，本體卽是宇宙的生命。宇宙的現象是變化之大流，宇宙的本體卽是生命之大流。宇宙是活物，宇宙的本體也是活物。我們說宇宙的生元一方面是多，一方面是一。如果就宇宙萬有參差不齊上說，則宇宙之生元是多；如果自宇宙萬有之互相感通上說，則宇宙之生元是一。我們可以從多說到一，亦可從一說到多。我們可以說宇宙本體是大生元，由此大生元之分化而成萬有；亦可說宇宙本體是無數小生元，由小生元之互相滲透融合而成層層較大之生元。我們可以說由一宇宙之大生元分化爲萬殊，是因爲宇宙之大生元原有精神與物質二面。大生元是太極，太極原有陰陽二面，動靜二面而一切萬有之不同，不外各種精神物質、陰陽成分、動態靜態配合之不同。宇宙之大生元有精神物質二面、陰陽二面、動態靜態二面。所以是一而二。一可以分爲二，二便可分爲四，四成八，……這樣便可成無窮之多。因爲一合二，二便可交徹而成四，四成八；這一點邵康節所論六十四卦演成的道理，便可用來參考。

反過來，我們亦可說宇宙本體是無數小生元，由小生元之互相滲透融合而成層層較大之生元。這亦因為宇宙之生元原具有物質與精神能力、陰與陽、靜與動二面一生元之物質與精神能力、陰與陽、靜與動二面，原是相涵，是二而一。一一生元有能力有陽一面而能動，便可以其力攝住其他生元之質；同時有物質有陰一面而能靜，所以又能感受其他生元之力，而為其他生元之所攝。生元與生元以其力質彼此交攝，則聯貫而不能分，由聯貫而力質互相混合，便能滲透融合而成一較大之生元。由一生元而成多生元是可能的，因為生元之太極中原有陰陽之二，二便是分的原理。由多生元而成一生元也是可能的，因為一生元之太極便是合的原理。分而再分便成無窮之多；合而再合，便成整個之一。

太極

陰　　陽

照我們的說法，可從一說到多，亦可從多說到一。所以爲方便計，亦可採多元說，亦可採一元說。但最好是採一多相並說。宇宙一與多之同時存在。照我們看來並不矛盾。因爲我們不把一視作固定之一，多視作固定之多。一多原是互相轉化的範疇。我們明見世間萬物或由合而分，或由分而合，分與合並不相矛盾。我們之所以感覺到一則不多，多則不一，全由我們把一多機械的對立起來。這是不合於宇宙現象之分合無常的事實，亦即不合乎生元之本體的情狀。

第四節　結論

以上兩章，是對於宇宙本體問題解釋的大要。我們先從宇宙之變化的現象，開始說明宇宙現象是一變化之大流。在此段中，我們批評其他以宇宙有所謂不變物的說法；而且即在此宇宙現象界時空界以外，亦不能有所謂不變之神或本體，能與此宇宙發生關係。所以凡在此宇宙及與此宇宙相關係者，無不隸屬於一變化之大流。其次，說明人類爲要與宇宙適應，就必須了解宇宙；要了解宇宙，就必須在宇宙的變易中求不易之原理。此處並說明了哲學的重要，即在求得最普偏的不易之原理。再其次，我們說在此變易的宇宙中，變易本身即是一最普偏的不易之原理。再其次，根據宇宙是變易的一原理，追問宇宙何以總是繼續的變化下去而不中斷，因而指出有宇宙本體之存在。再其次，指明此本體之性質即是生，即是生生不已。我們是從現象之生上指出此本體即

生元，此生元是自生所以又是不生不滅。再其，次又指明精神能力與物質只是生元之兩種作、用兩種趨勢，同時存在，同隸屬於生元之體，互相依待，互相轉化。再其次，指明精神能力是主，物質是從的意思，這是根於最初所謂宇宙本以變動爲性之意而來。最後，又討論到哲學上的一多問題，說明生元論既可從一說到多，亦可從多到說一，是一種一多相並說。所以我們的本體論，同時承認本體與現象之存在，同時承認精神能力與物質之存在，對於變與不變、生與不生不滅、動與靜、一與多之原理，均同時承認。然而我們同時說明它們是相依不離，互相轉化，所以他們雖相對而非隔絕的對立，它們是統一於一貫的生元之原理之下而不復有任何矛盾之存在，這是我們之相對的絕對論。

第三章　宇宙之形成

第一節　時間空間之說明

前章只討論到宇宙本體是生元之義，現在再進而對宇宙現象作具備的說明，而導入哲學上所謂宇宙論本身的問題。首先應說明的是時間與空間如何而生。因爲時、空是宇宙萬象的基本架子。在前章開始，時就說明一切萬象均布列於時、空中，由時間之變動而使宇、宙現象成一變化之大流。這是先已假定時間、空間本身之存在。但是時間空間緣何而有，則尙未加以說明。我們旣然已指出宇宙的本體是生元，而以生元爲宇宙根本的實在；依照成立哲學體系的程序，便應以生元來說明時空之所由成立。這是我們首先應負的任務。

要以生元說明時空，先要說抽象的時空本身並不能單獨的存在。在常識中總以爲時空的本身是可單獨存在，似乎宇宙間雖沒有任何事物而仍有時空的十字架在那兒。但是細細一想，假如宇宙眞沒有任何事物，一切現象都不存在，則所謂抽象的時空還有什麼意義？我們試想：一純粹空洞的空間是什麼？純粹空洞的空間卽是什麼都沒有，旣是什麼都沒有，則其本身便是無。無如何能單獨存在？我們所謂空間總是離不開位的觀念，總

是離不開上下、左右、前後的觀念。若無所謂上下、左右、前後，則無所謂空間。而上下、左右、前後的位置的觀念，都是以事物爲坐標來說，然後才能成立。若無一切事物，則無所謂前後、上下、左右，而空間的觀念也就毫無意義。我們試想純粹的時間又是什麼？我們所謂時間，也離不開時間上的先後之觀念，所謂時間上的先後之觀念，也離不開事物發生的先後的觀念。若宇宙間無任何事物，則無事物之發生，若宇宙間無一事物之發生，則所謂時間上之先後，又有什麼意義？照現代相對論的物理學說，如果宇宙間沒有事物，則時空宇宙會縮成一點。此在常識上似頗難理解。其實，只要認清了時間空間的觀念原離不開時空中的事物，則事物如不存在，時間空間的觀念當然就無所依據，時空之會縮爲一點，並不是不能想像的事。

不過，當我們說沒有事物之存在時，無時空之存在是一回事，有事物如何會一定有時間空間又是一回事。我們說若無事物則無時空，尚容易；若要問有事物爲何一定會展現出時間空間，便困難了。從事物的概念如何引申出時空之概念，這眞是哲學上之一大問題，在哲學史上不知爲此問題產出多少的糾紛。

但是從我們的立場，則此問題並不難解決。因爲哲學史上此問題之所以生出許多糾紛，亦多少都是由於把事物視作固定的。固定的事物如何會生出變動不居的時空？這當然產出許多困難。但是照我們看來，則一切事物都是依於生元而發生的現象；生元有力，生元不斷的發放其力而成繼續發生的現象。我們說生元物力能不斷的發放，而力之不斷的表出即構成時間。因爲時間者非他，即現象生生不已者之過程中所表現之形式。而

使現象生生不已者是生元之動勢，生元之能力的表出。所以我們說時間即原於生元之力，爲生元之力在其不斷的表出中所展現，這是生元之太極陽的方面之作用。至於所謂空間的本質只是位。什麼是位？位由何而見？試想宇宙間一切事物，在其變化的過程中，若絕無一點不變之保留，是否尙有位？這是絕不會有的。因爲我們說任何事物有一位，都是依於一坐標來說，要定此物之位，一定要以周圍之物爲坐標來定；所以要定任何變動之物的位，必須先置定一不變的環境。譬如我們說船在江中動，必須暫時想到江岸是不動的；我們說地球在動，必須想到太陽是不動的；我們說太陽系在動，必須說太陽系外之大星雲是不動的。一般的說來，我們對任何動的事物之位置，必須選擇一姑認爲不動的坐標。但是試問如果宇宙間一切事物都眞是絕對的變動無常，毫無一點靜勢，在一切變動的現象中毫無不變之存在，或我們想像一切事物都是絕對無惰性的；則我們是否能有方法選擇任何坐標來定一事物之位置？試想如果河水在動時，忽然河岸和地球一變而成爲火團，再變而成一天體，我們還能指定此河水在何處動嗎？可見我們之所以能選擇坐標，全本於有相對的不動之存在。唯有河岸、地球之相對的不動，才能說河水在何處動，河水動時每一波之位置何在。由此便可悟到空間的位置之觀念所以發生，全是由於我們見宇宙之變動中有相對的不變。我們一方見此事物之動勢，一方亦見他事物之相對的靜勢。我們一方見事物之動中表現生元能力之發放，一方亦見他事物之靜中有生元之物質的惰性之存在。唯因有物質的惰性蘊住事物，使它不致成爲絕對的變動無常，然後我們才可由事物之相對的不變處來定事物之位

置，由此而事物才能表現在空間的形式裏面。而所謂物質的惰性靜勢，前已說過，只是生元之另一方面的作用。這是生元之太極陰的方面之作用，因此我們可以說由生元之太極陰的方面之作用所表現之物質的惰性靜勢，構成空間上之位置；而由生元之太極陽的作用所表現之能力的不斷發放的動勢，構成時間上之過去、現在、與未來，它們都依此生元之一原理而得說明。

在此或許有人要問，如果時間只是生元之能力的發放所表現的形式，空間只是生元之物質的惰性所表現的形式，則能力應只在時間中表現，而物質應只在空間中表現；何以對於能力之發放，說是在空間中發放，而當物質在某一處靜止時，又可說它靜止了多少時間呢？關於這個問題，其答復是：因爲物質與能力原不是互相隔絕的，每一事物之發放能力都是向其他物質而發放，所以每一事物能力之發放，都要經度其他事物的據點。譬如太陽放出光能，即射到其他的星球而經度其他星球之據點。在因其光能要經度其他物質的據點，所以太陽所放出之光能，其放出是表現時間之一進展，同時亦即通過空間而表現於空間，所以我們說能力之發放具備時間的形式，也具備空間的形式。同時，因爲所謂物質的惰性，是就其暫時之安於靜止而不願動的情形來說，在它安於靜止而不願動的時候，同時卽有其他的事物之變動而表現時間上的創新。我們通過其他事物之變動所表現之時間上的創新來看此暫時安於靜止而不願動的物質，所以說此物質便可謂在此處算靜止了多少時間。而且照我們所謂一切事物刹那刹那的變動，其所謂不變只是前後的變動之間所維持的一些不變之

處，則任何所謂靜止的物質都本在時間之形式。因爲任何靜止的物質，從物理學化學上講，其內部都有永久不斷的能力之發放，我們更可知道時間的形式，凡具有任何強大的惰性之物質，皆必須具有。所以只要明白物質與能力不相離的道理，便再不會懷疑爲什麼物質亦表現於時間的形式，而能力亦表現於空間的形式，以及爲什麼物質能力同時表現於時空形式中的道理。

我們說時間與空間只是生元之物質與能力表現的形式，因爲有了物質與能力之表現，然後才有時間與空間。因爲生元既有動勢之能力的發放，又有靜勢之物質的惰性；所以從外面看，便顯出時空之形式。但就生元本身說，只有能力之發放和物質之惰性，並無所謂時間與空間。惟因從外面看，見其前後之能力發放有不同，有迭更與代謝，所以才顯出時間；又見其有惰性之存在，似乎是要安於原處，所以才顯出空間。時間、空間的形式之存在，乃是由於生元的物質性與能力性之表出而後有。所以我們可以說時間、空間是物質與能力所顯於外面之用，物質與物力是時間空間之體。照我們的意思，體用的名辭是相對而立，所根據的是體，由體顯出的是用。我們以生元爲體，則物質與能力是用。而時間空間之形式，又是由能力之發放和物質之惰性所顯示，所以又可說物質能力是體，而時間空間、是物質能力之用。

前面說過，物質能力是生元之用，而物質能力又可謂互爲體用。現在以時間空間爲物質能力之用，又可說時間、空間是互爲體用。我們可以說空間以時間爲體，因爲空間的開闢是由時間的拓展而來。如無時間的拓展，

則無變化；無變化，則亦無不變，亦無靜，亦無所謂空間，時間愈拓展，則變化之現象愈多，相對的不變亦愈多，可謂空間愈大。所以我們可說空間以時間爲體。同時亦可說時間以空間爲體，因爲時間的拓展必依於空間之位置。如無空間之位置，則一切變化之現象無所依附，亦無自而開始。無變化，則無時間。惟因時間與空間可以互爲體用，所以我們只要占領廣大的空間，便能獲得長久的時間。因爲從廣大的空間中，便可引發出各種動力繼續的應用，而獲得長久的時間。反之，我們爭取了長久的時間，便可換取廣大的空間。因爲從長久的時間繼續發出動力，便能穩定其地位，而以動力影響廣大的空間。

我們曾經說過，物質、能力雖互爲體用，而能力是主；同樣也可以說，時間、空間雖互爲體用，而時間是主。因爲宇宙根本以動爲性，由於時間的變化，才能改變一切的空間；而空間離開時間則根本是靜的，而無任何作用。

由於我們認爲時間、空間可以互爲體用，時間、空間根本是相依不離的道理，因此現代物理學上所謂相對論的時空觀，亦可融攝於我們的系統之內。因爲相對論的時空觀的根本意義，卽在指出世間無抽象的絕對的一直線的時間。一切時間的計量，都係於我們在空間上所定的一個坐標。卽是說在空間上的每一位置有它特定的時間，由此特定的時間，無論遠近的光線，只要同時達到空間上這一點，我們都可名之曰同時。所以太陽在八分鐘前的光如此時才到地球，則地球上才發生之事便與八分鐘前的陽光同時。因此八十萬年或五萬萬年前的星球的光，雖係八十萬年或五萬萬年前所發，但是我們此時才見，則八十萬年或五萬萬年前的光與我們

之此時同時。這種說法打破了我們日常所謂唯一系統的時空觀念，而認爲任何時空系統之成立，都必依於我們所定的一個坐標。我們可以擇任何處爲我們的坐標，因此可以有無窮的時空系統。這無窮的時空系統，唯以其中所發生的事件互相流注貫通，才名之曰同一之宇宙。這種根據空間的位置來定時間上表現之先後，根據時間上的同時來貫通不同的空間所發生的事件，正符合我們所謂空間時間可以互爲體用的意思。因爲我們所謂體，原卽是所根據的意思。不過關於這一點，我們不能多說，只是提出暗示而已。

時間空間互爲體用，相依而不離，空間三進向而時間一進向，所以閔可夫斯基愛因斯坦說：宇宙是四進向的連續體。但是這種宇宙是四進向的連續體之說，我們的時空論所自出的中國易經中早含蘊此種主張。易經中的六十四卦，正所以表狀此四進向的連續體的宇宙中之各種運動的形態。

易經之六十四卦是由八卦而來，八卦是由陰陽而來。易經中之陰是指物質的惰性，陽是指能力的發放。但是生元一方面表現能力的發放，一方面亦表現物質的惰性，二者不相離。而每一能力的發放，必向一方向。我們便可以物質運動而顯出能力時所向的方向爲陽，而以其能力所自發之物質的據點爲陰，以至凡反乎此方向者皆爲陰。所以陽可指上，陰可指下。前方以正號代表，後方便以負號代表，所以我們用陰陽二符號便可代表宇宙之一進向的空間(圖一)。但是我們可以有物自下向上的運動，亦可有物自右至左的運動，於是可以陰表左，陽表右，再加陽表上，陰表下，便可代表宇宙之二進向(圖二)。此外，我們又有自後

(一)

（二）　　（三）　　（四）

向前的運動，因此又可以陽代表前，陰代表後，加上前所述之二者，便可代表宇宙之三進向，而使我們認識三度空間（圖三）。然而一切運動都經過時間，都有未來與過去。未來是一切運動繼續去發生的方向，亦即能力繼續表現的方向，能力是陽，所以我們可以陽代表，而與未來相反的已成的過去，則用陰來代表，再加前三者，便可代表宇宙之四進向的全體了（圖四）。

有了一度空間之認識，我們由點認識了線；我們可以一線平分此宇宙為兩儀，而知一物之在上或在下。有了二度空間之認識，我們認識了面；我們可以再分此宇宙為四象，而兼知一物之在左或在右。有了三度空間之認識，我們認識了體；我們可再分此宇宙為八卦，而兼知一物之在前或在後。所以有了三度空間之認識，則一靜的物體之全部都可以藉我們之三坐標而得說明，如果宇宙間只有空間，只有靜體，則一經有了八卦，一切靜體便都可在八卦系統中被我們確定其地位了。

然而宇宙根本是動的，一切都在時間中變化；所謂靜體的認識只是一抽象的說法，宇宙間根本無所謂靜體。一切靜體都在運動遷移之中，無絕對之靜體可認識。我們所需要的是認識動體而要認識動體，則一個八卦的坐標是不夠的。每一動體之動，都是由此一空間到另一空間；所以要認識動體之動，必須從此一八卦的坐標至另一八卦坐標，然後才能認識它是先在此一空間中之某一位置，後又往

另一空間中之某一位置。例如從地球之坐標才能認識月球位置之移動；從太陽之坐標才能認識地球位置之移動。所以必須建立兩個八卦系統，從它們之各卦的彼此對應的方式之不同，來指明它的位置之移動。譬如一動體原來是以它的前面對此一八卦系統之乾卦，以它的後面對另一八卦系統之坤卦，而現在是以它的前面對此一八卦系統之坎卦，後面對另一八卦系統之離卦；我們便知它已運動了。每一物體有前後二面，又有上下二面，左右二面；其各面在運動中所應於兩個八卦系統者各各不同。有時自己移動時，前面動而後端不動，此端動而彼端不動，所以要說明在運動過程中此一動體各點先後的位置，必須有兩個八卦系統之八卦與八卦配合而成的六十四卦之系統而有了六十四卦之系統，（在六十四卦之系統中，以六爻乘六十四，遂有三百八十四爻，或以六爻變成三十六，再以六十四乘之，而有二千三百零四爻），動體之運動便再也不能出此範圍之外。一切動體之運動無不可以此代表四進向的連續體的六十四卦表示。易經上六十四卦的作用，正所以表示此四進向的連續體宇宙的時空全體之一切運動的形態。所以易經上說：「易範圍天地之化而不過，」

第二節　宇宙動態之說明

宇宙是一變化之大流。一切事物都在運動變化中，都運動變化於四進向的連續體的時空之中。但是我們現在要問一切事物是如何運動變化的？要研究一切事物之最普遍的基本動態是些什麼？

試觀宇宙萬物之動態，可以發現五種基本動態，這正相應於中國傳統哲學中之所謂五行：一是向上升的動態，最能象徵物之向上升的趨向者莫如火(圖甲)。一是向下降的動態，最能象徵物之向下降的趨向者莫如水(圖乙)。一是向四方放射的動態，最能象徵物之向四方放射的趨向者莫如木(圖丙)。一是向中心凝聚的動態，最能象徵物之向中心凝聚的趨向者莫如金(圖丁)。一是向左或向右的前進的動態，最能象徵向一方面平的進行的趨向者莫如土(圖戊)。這五種動態，從前稱為五行。行者，相續無間之動。因宇宙無處不普徧的存在着此五種動態，一切事物都在此五種動態之下移動，此五種動態貫徹於全宇宙；所以此五種動態稱為五行。

(甲) (乙) (丙) (丁) (戊)

我們說宇宙間普徧的動態有五，這與以前所說生元之性質相關。因為我們曾說，生元之性質有二：一是由其動勢而顯為能力，一是由其靜勢而顯為物質。能力之動是發揚，是向外發放；物質之靜是收斂，是向內凝聚。發揚、發放是開闢，收斂凝聚是閉闔。開闢是健性，閉闔是惰性。我們看木之動態正是發揚向外發放，金之動態正是收斂向內凝聚；所以我們說木之動態所象徵的是由物質散出能力之過程，金之動態所象徵的是由能力翕合而為物質之過程。但是收斂凝聚之極，則物質之惰性愈表露，勢必終於下降，於是近似水之動態；發揚發放之極，則愈反乎物質之惰性而自然上升，於是近似火之動態。所以先哲說，木是陽之始，是少陽。陽之始是能力開始發

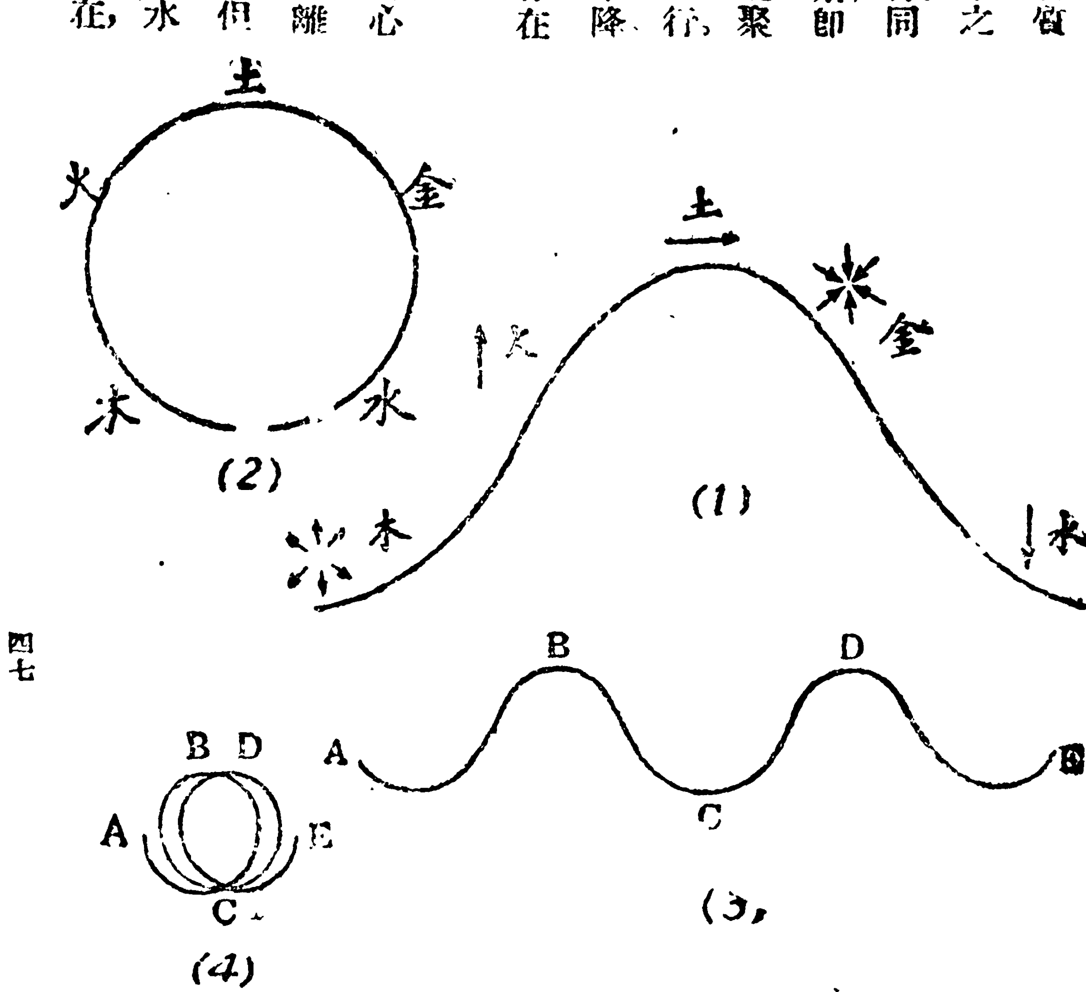
放，所以向四方一齊散。然繼續發放其能力以後，則諸力線集中向一方向而一直上升，於是成太陽而以火爲象徵。金是陰之始，是少陰。陰之始是物質開始凝聚，所以由四方漸向中心。然繼續向中心凝聚，亦終必集中向一方向一直凝聚而下降，於是成太陰而以水爲象徵。然而宇宙永遠是一物質能力互相轉變的過程，陰陽的勢力總是同時存在。所以有發放的趨向，亦有凝聚的趨向；有上升的趨向，也有下降的趨向，二種相反的趨向可以同時存在，一自此而往，另一自彼而來。一往一來，相交而平衡；所以由金木水火之平衡，陰陽之平衡，於是有成土的動態。所以中國先哲說土爲陰陽之中和。

其次，我們知道物理學說物之運動，不外離心的趨向與向心的趨向。離心的趨向，是一物要表現其獨立之力而離中心之質；向心的趨向，是一物要依附於一中心之質，以其自力運其自質，而與中心之質合一。木、火所象徵的是離心的傾向，而金水所象徵的是向心的趨向。木之向外發放，是離心趨向表現之始；火之一直上升，是離心趨向之成。金之向內凝聚，是向心趨向之始；水之一直下降，是向心趨向之成。而土則是離心趨向與向心趨向之平衡。

陰陽既是同時存在，所以五行也是同時存在。五行之同時存在，首先可以從一切之物均可同時含有五種動態這一點看出。所謂金、木、水、火、土只是一象徵的名詞；實際上的金、木、水、火、土之物無不具備五行。水性是下降，但是水亦可化爲汽而上升，這卽是水之火行。水化爲汽之始，分子開始發放，表現其向外發揚的趨向，卽是水之

木行。由汽成水，分子開始凝聚，表現其物質的惰性，即是水之金行，在水成汽、汽成水之間，木行與金行的勢力相等，即水之土行。同樣火性是上升，但是火燃之始，火光四射，即其木行。火化爲煙，煙分子開始凝聚，由凝聚而下降，即其金行、水行。中間過渡亦有土行，金、木、土亦可化爲火而上升，解爲水而下降、所以五行決不是分立的，五行是同時存在於任何物中的。

五行之同時存在，尚可自離心力、向心力之同時存在看出。地球對太陽一方有離心的趨向，這是它本身所具之木行、火行，但是它同時有向心力，這是它所具之金行、水行。由於它之離心力與向心力之同時存在，



它便能繞太陽作均衡的運動，這是它之土行，

再其次，五行之同時存在，尙可於任何運動均表現五行見之。宇宙間之動式不外波動與繞動，如圖（1）與（2），波動如光波之動、聲波之動，繞動如行星繞日、陰電子繞陽電子。在波動中，每一波動之始是木，逐漸上升是火，經過之頂點是土，開始下降是金，一直下降是水。在繞動中，我們任擇一點爲動之始是木，一直動去是火，過圓周對點是土，再去是金，復向原處歸便是水。由於五行之同時存在，所以宇宙間之動永無眞正的直線之動，一切之動不是波動，卽是繞動。以五行之繼續的存在，所以一切波動總是繼續的波動而成一串相續的波，一切繞動總是繼續的繞動而成螺旋形的轉進，如圖（3）與（4）。

然而我們要知道，波動繞動其實只是一種動。試把上圖（2）之繞動下面兩端向左右展開，便成波動如圖（1）。又把上圖之波動下面兩端向中心回拖便成繞動。繞動是波動的回拖，波動是繞動的展開。所以繼續不斷的波動，把他折疊起來看，便是一串的繞動。繼續不斷的繞動，把它拖長了看。便是反復的波動。一串波動折疊起來，便由圖（子）而成圖（丑）；一串繞動拖長了看，又可由圖（丑）而成圖（子）。繞動展開成波動，波動折疊成繞動。

（子）　（丑）

所以在一原子中，陰電子總是繞陽電子而動；然而電子所放出的能力卽成電波與光波的波動。而當一原子所發出的電波、光波影響到他原子，轉化爲他原子中的能力時，則其所造成的正是增加或抵消他原子內部的

電子之繞動。這其間微妙的轉變關係，正是依於繞動與波動之轉變關係，

如果這原子內部的波動繞動之互相轉變的例，尚不能使我們明白波動繞動互相轉變的道理，則我們尚可用一更顯著的例子來說明。我們都知道一年氣候轉變之由春夏而漸熱，秋冬而漸寒是一波動；草木之由萌芽、而盛、而謝、而衰，是一波動。這種波動之何由而生，我們都知道是由於地球之繞日而有季時之不同之故。然而地球之繞日正是繞動。這不是更明顯的指出波動繞動之爲一種動的展開與回抱之別嗎？

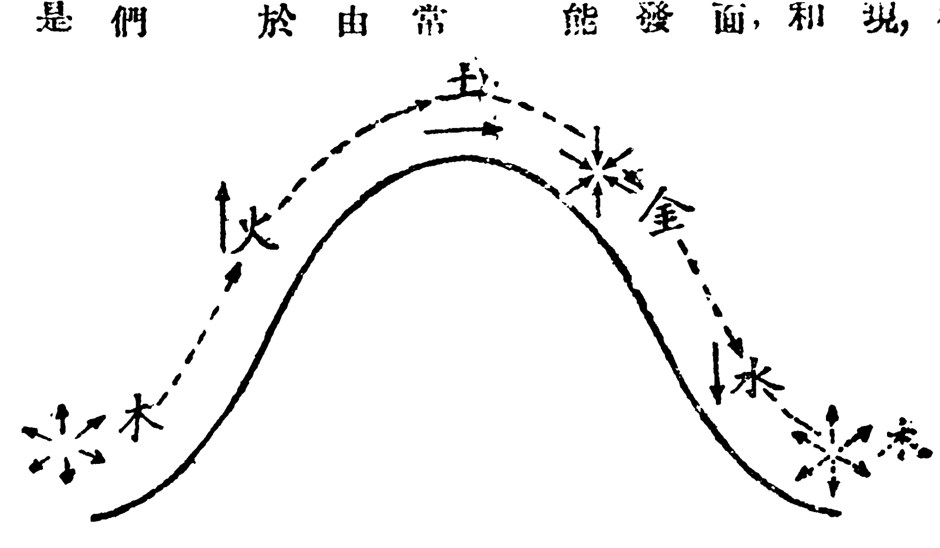
一切天文學、物理學所研究的現象，不外波動與繞動，而波動繞動只是一種動。這一種動只是由於五行之自身的循環而成，只是由於五行之存在而有。一切天文學、物理學只說明各式各樣之波動繞動，而五行則是說明波動繞動所以爲波動繞動之本身。

我們懂得每一波動繞動均有五行之存在和波動繞動總是一串相續的道理，便可了解從前所謂五行相生相尅的道理。照從前的五行相生說，木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；這是一般懷疑五行的人所不易了解的。我們只要曉得每一波動繞動中即有五行，便非常明白了。一波動總是要由開始到完成的，在由開始到完成之過程中，每一段同後一段自然相生；所以木自然生火，火自然生土，土自然生金，金自然生水，水自然生木了。同時五行相尅的道理也非常明顯。照從前所說，是木尅土，土尅水，水尅火，火尅金，金尅木。我們看，在五行相生的過程中，由火而生土，是由發放而趨向均衡，其發放之勢漸趨於凝聚；但另一面木能生火，有助長發放的趨勢，於

是均衡不易實現，所以木能尅土。由土而生金，是由均衡而趨向凝聚，其均衡之勢漸欲打破；但另一面火能生土，有維持均衡的趨勢，於是凝聚不易實現，所以火能尅金。由金而生水，是由凝聚而趨向下降；但另一面土能生金，有和緩下降的趨勢，於是土能尅水。由水而生木，是由下降而趨向發散；但另一面，金能生水，促成其下降，即不易轉向發散，於是金能尅木。由木而生火，是由發散而趨於上升；但另一面水能生木，促成其發散，不易集中而上升，於是水能尅火。

照從前所說，五行之生尅，是迭相生，間相尅。至於何以間相尅，從前人常說不明白。但是從我們之以五行來表示波動的例中，則五行之相生，乃是由於其代表一整個的過程，向着同一方向進行之二段落。五行之相尅，則由於其代表二相反的段落。這樣，我們卻把它輕易的說明了。

從五行生尅的觀念，便可說明什麼是有秩序的動與無秩序的動。我們說宇宙間一切波動繞動，如果依着五行自然的次序而動，繼續的相生，便是有秩序的動。如地繞日總是一周又一周，依着五行之次序而動，便可謂之曰



「天地位矣」，而爲有秩序的動。假設在其動的過程中，忽有其他彗星闖入地球動的過程中，一下與地球相遇，如果此時地球所經之段落正將由木至火，則此彗星自相反之方向來衝住地球，便是金來尅木。此時地球原來之軌道便被破壞，而太陽系之秩序亂矣。但如果此彗星將地球衝壞，而其本身之體積又甚大，必能將已壞之地球之土石吸住，代替了地球之地位，而另以一軌道速度向日旋轉，其他八大行星亦將因而重新配定其軌道速度；如此，則太陽系之秩序重又恢復。所以所謂秩序亂者非他，卽五行在其相生之次序中，忽雜以尅之者，而亂其原來相生之次序之謂。

但是如彗星來遇地球這一件事，從太陽系的立場說，是彗星來破壞太陽系之秩序；若是從彗星的立場說，則彗星之所以來遇，自亦由其自身必須經過此處，彗星之動自亦依其自身之軌道、自身之秩序。它與地球相遇，太陽系的秩序被破壞，它自身之秩序亦被破壞。然而卽在彼此原來所運行之軌道的秩序破壞時，我們說在地球與彗星中之物質的原子分子中之電子的秩序，仍未被破壞；而且在地球與彗星衝突之後，太陽系中的各星球終必有一番新的調整，而造一新的秩序。所以秩序始終是宇宙的基本，而秩序亂或無秩序，則只是兩種舊有秩序相交錯而要重新組織一秩序時之過渡，所以五行相生是宇宙的基本，而五行相尅則是走到新的五行相生的過程中之一過渡。宇宙以相續不斷的、有秩序的運動爲主，運動與運動相生爲主，這也是我們唯生論的宇宙觀所注重之一點。

以上已約略說明我們的五行說的大義。我們不全取漢儒的五行說，也不全取宋儒的五行說；因為無論漢儒、宋儒的五行說，都是對於中國原始的五行說之解釋，並不一定卽中國原始的五行說之本意。至於我們的五行說是否卽中國最初所謂五行說之本意，自然也不敢說。但是我們認為這樣解釋，實更能配合於中國之正統思想，同時與現代的科學觀念與力學解釋更能愜適，所以自以為這種解釋較妥當些。

我們把論五行放在論六十四卦之後，因為六十四卦是用以確定一切動體在時空中的位置，而五行則是說明各種動體所表現的動態。前面所講之六十四卦，是自外而範圍動體之動；而我們的五行說，則是自動體之動本身的內涵。所以五行的問題是進一步的問題，必須有六十四卦所範圍之動，而後有五行所解析之動。我們把論五行放在後而不取從前的說法卽由於此。

第三節　宇宙之進化及各種存在之形成

從本體上說，我們很容易說本體是不生不滅，無所謂進化與退化。但是從現象上說，則根據天文學、地質學、古生物學、生物進化論的知識，不能不承認宇宙有所謂進化，有天體的進化，有地球的進化，有生物的進化，人類的進化。我們知道地球在以前有一時期尚無人類，尚無高級的生物，只有單細胞動物。由此推之，也許在更以前的一時期，宇宙根本尙無生物，有如天文學家的假設：最初只有太空的許多星雲氣或許多小行星由星雲氣之

旋轉而成星雲團，由小行星而成大行星，然後地球才慢慢形成，生物才慢慢產生。這在邏輯上是可能的。那麼便要問這宇宙是怎樣形成，怎樣進化而成爲今日之世界？我們問此問題，當然不是問在實際上宇宙形成和進化的經過，那是專門科學家的問題。我們所問的，是如果宇宙是慢慢形成、進化起來，應當是依何種原理而形成、進化？我們本可以想像一自古如此的宇宙，如古代的希臘人、中國人所想；可是我們又要問：如何此宇宙偏偏是慢慢形成、進化起來的？如果是慢慢形成、進化起來的，我們便當用一種理由去說明其所以慢慢形成進化之故，才能滿足知識上之要求。

對於這一問題的解釋，要從上章論五行生尅後所提出的有秩序與秩序亂的兩觀念說起。上章曾說：秩序是宇宙的基本，所謂秩序亂，都是由於兩種不同的秩序系統之交錯而衝突；而衝突之後，終必歸於新秩序之建立。但是並沒有說到新秩序與舊秩序本身之關係如何。在實際上一種新秩序常可以包括舊來互相衝突的兩種秩序系統，而成爲更廣大完密之秩序系統。在這種情形之下；我們便可說新秩序系統較舊的兩種秩序系統進化。所以如果有人問：宇宙是怎樣慢慢形成，進化起來的？我們便可答復：宇宙是這樣逐漸的建設更廣大而周密之秩序系統而形成、進化起來的。

我們的意思，決不是說宇宙最初只是純粹的混亂，如希臘人所想像之Chaos。純粹的混亂是不能想像的事。宇宙在最初便是動，一切的動都有動的理路，卽都有一秩序。我們說一切的動不外波動與繞動，而波動與繞

動只是一種動，所以宇宙最初的動體對他動體便都有離心力與向心力之表示，因而便都有動系之形成。但是我們可以想像宇宙最初如果只有許多原子分子合成的星雲團的話，（或其他更小之物如電子，以至比電子小之物，今姑不管）則其中各原子分子內部之動系是異常不穩定，而隨時會彼此互相衝擊而錯亂。就其常常相衝擊來說，我們可說它們之秩序極不穩定；就其秩序不穩定而言，我們也可以方便的說它們無秩序。但是由它們彼此互相衝擊之後，便彼此漸漸的協調，於是許多動系合併的合併，分離的分離；而分離者又與其他動系合併，於是漸漸形成各種的星體；而星體的軌道秩序又漸漸的分明起來；這其間不知經歷了若干萬年，地球才獲有今日的秩序的軌道。這一種軌道秩序逐漸形成的過程，在我們想像起來，必然是一層一層的積累、一層一層的套合起來的。小的動系隸入大的動系，大的動系隸入更大的動系；而在此小隸大、大隸更大的過程中，亦決不是順遂的進行，在此過程中，隨時有舊動系的破壞，舊秩序的消滅。因爲無破壞與消滅的繼續，建設根本是不可能的事。我們想像宇宙的秩序之建立，亦如原始的國家之形成，總是由家族而部落，而封建諸侯，而統一的國家。這其間的關係，一樣是從小系統逐漸化而爲大系統；而從小系統化爲大系統之過程中，一樣是免不掉舊的秩序組織之破壞、消滅、衝突與紛爭的。但是正因爲宇宙以秩序爲基本，所以封建諸侯的殘殺必化而爲統一的國家。同樣，原始的宇宙之比較無秩序的狀態，終亦必進化而成爲現在的宇宙的狀況。這是我們對於天體進化的解釋。

至對於生物的進化，我們的解釋亦復如是。我們看由單細胞生物到極複雜的人類機體，何嘗不是表現一組織的動系之重重增加，變爲更廣大而完密之動系？我們不說最初的生物是無組織與秩序之動系，猶如我們不能說最初的宇宙是無秩序的純粹亂動的原子。但是我們看單細胞生物之構造何等的簡單，一點點的原生質包一個細胞核，只有用顯微鏡才能看見。但是由單細胞生物到複細胞生物的 Volvox 之類，便是許多單細胞的動系組織成之一更大的動系了。由複細胞生物更有所謂生物學上的「組織」(Tissue) 意義的動物便又大不相同。Volvox 之類，本身只是同類的細胞，有專門「組織」的生物，則每一專門組織是一類細胞不同組織便是不同類細胞，因此其機體內部之動系更複雜而可謂包括許多 Volvox 的動系之更大的動系了。然而有些有專門組織之生物如腔腸動物的蚯蚓之類，只具有一條腸，仍是何等的可憐。到了有器官的生物，則每一器官又包括許多組織，其每一器官之構造，都比只具有組織的生物之全機體更爲複雜而周密。但有器官的生物如極高的昆蟲之類，仍然非常簡單，到了有生物學上所謂「系統」的生物，有所謂消化系統、循環系統、神經系統的生物，則其一系統之複雜與完密，又有過於只具有器官的生物之全機體者。而有系統的生物，則以人類爲極峯，所以人類自稱爲萬物之靈，看其他生物都卑卑不足道。那知道人類之所以有如此複雜完密之組織，人類本身之所以成爲如此複雜完密之一動系，乃是由單細胞的動系到組織的動系，以至器官的動系、系統的動系，重重套合，重重包裹，進化而來的。人類最初也曾經過單細胞動物的一階段，當時人類身體的秩序，即只是

單細胞生物的秩序；也經過複細胞動物的階段，當時人類身體的秩序，卽只是複細胞生物的秩序；也曾與蚯蚓一樣可憐，與昆蟲一樣簡單。不過在數百萬年的進化過程中，人類不斷的憑其內部的生命衝動之努力，逐漸的破壞了舊有的生理之構造的秩序，建設了新的生理的構造之秩序；日復一日，年復一年，經過自然淘汰的選擇，然後造成今日的人類之生理構造的那種秩序。在人類過去每一破壞與建設的過程中，他們不斷的新生他們自己；正猶如母親之育兒一樣，有痛苦，有掙扎，有奮鬬，有衝突與矛盾之存在；亦正當如天體之進化與地球之形成，都不是一件容易的事。

無論天體的進化與生物的進化，都由於動系之重重套合、重重擴大，由簡單和比較混亂的秩序到複雜和比較完密的秩序。而在此過程中，都有舊秩序之破壞與新秩序之建立，在新舊交替之際都有衝突與矛盾；衝突與矛盾之後，都有重新的配合與適應。這也正是五行生尅、互相代替的道理。

第四章　存在之意義及存在之原理

第一節　存在之意義

上章是綜括的討論宇宙之形成與進化。我們說由宇宙之漸漸的形成與進化，於是有各種之天體的存在和生物的存在之產生。現在爲使以前的觀念更加清楚起見，特別提出一具體存在的觀念來，追問所謂存在的意義。

通常說什麼東西存在，如人存在，物存在。但是究竟什麼是「存在」一字之內含？許多哲學家以爲存在本身即最後的範疇，再不能問它是什麼。他們說存在即最原始的概念，一切存在者都是存在。我們可以「存在」去說明一切存在者，而存在本身則是一無法再解析的名辭。

但是照我們看起來，所謂純粹的存在（Bare Existence）的本身，根本是沒有的；它便是不存在的。我們說一切存在都可以界定爲一生命過程，存在的內含便是生命過程。爲什麼說世間無純粹的存在？因爲一說到一物存在，便要想到它在何處存在；一想到它在何處存在，便要想到它是存在於一環境中；一想到它是存在於一

環境中，便要想到與它同時存在於環境中之其他存在。所以孤立的存在之觀念，是不能成立的。一說到存在，便須說到在它的環境中與它同時存在者。但是我們只要承認任何存在都必須與其他存在者同時存在，便須承認一存在與他一存在之互相影響，互相感應，自動動他，爲他所動。有互相之影響與感應，而彼此交相動，便有變化的過程；繼續變化，即是漸漸不停，生生不已。變化的過程，即是生的過程；繼續變化的過程，即是生命的過程。命是趨向，即趨向一方向；生命即趨向一方向之生，即繼續一方向之變化。所以一說存在，便須把它視作一生命過程。所謂純粹的存在，非生命過程而只是存在的存在，乃是宇宙間從不曾有的東西。

在學術史上，最早說有所謂純粹的存在。但是他們說 Being 是唯一的存在，於是對於 Non-being 的空間便無法解釋；所以他們只好說空間是虛空的，是沒有的，是幻覺的，宇宙的本質只是一處處充塞的實有。因爲宇宙是處處充塞的實有，所以變化（照他們看來）便是不可能的；變化只是幻覺。他們雖說了變化是幻覺，然而不能解釋我們何以會有此幻覺。我們之有此幻覺的事實總是真的，而他們對此真的事實毫無解釋的辦法。所以他們的思想終於被以後的哲學家所否定。但是以後許多西洋的思想家都不免受他們學說殘餘的影響，總要假設宇宙間有所謂不變的純粹存在之觀念。希臘的原子論者如 Democritus 等相信原子是不變的純粹存在，到近代演爲科學上 Dalton 之原子論，最初仍然相信原子是堅固不破的東西。而牛頓等另外又承認有所謂以太之物質，是純粹的不生不滅的存在。然而到了電子論出來，則原子之堅固不破的信仰摧毀。而在電子

論初出時，有人還以爲電子即代替原子之位置，而爲堅固不破之純粹存在。然而後來量子論又出來，現代物理學中在陰電子、陽電子之外又提出質中性粒子之觀念，於是電子是堅固不破的觀念又被摧毀。而以太的觀念在過去只是一單純的假設，用以解釋光波之傳遞者，自從 Michelson Morley 數次精密的實驗，證明以太對於光波之傳遞並無影響之後，愛因斯坦的相對論的物理學則竟然廢棄了以太之假設，而仍然一樣的可以說明光波之傳遞的各種現象。於是以太之純粹存在的觀念亦消滅了。所以現代物理學、與科學、哲學，幾乎普偏的廢棄所謂純粹存在的觀念，而只承認有所謂變化的事(Event)。這正是表現現代思想之自然而然走向以生命過程的概念代替純粹存在的概念，化存在之意義爲生命過程的意義之趨向。

所謂存在，都是一變化過程，生命過程，非呆固之物，非一定體。但什麽是生命過程？照我們從前的解釋，一切之相續變化，一切之新新不停、生生不已，都是原於生元之生命過程，即宇宙的生元之大用的流行。生元含物質與能力，質與力表現爲時空之形式。所以一切的生命過程，便包含物質、能力、時間、空間四大範疇。每一生命過程，即依質發力，表現於時空之過程。

每一存在都是一本於生元之體，依質發力，表現於時空之生命過程。簡言之曰生命。生命本於生元之體而含質含力，所以質與力又可謂生命之體。生命之依質發力表現於時空，此時空是質力表現之形式，前已說過，所以時間空間便是生命之用。而質力之表現本身則有動有靜，所以動靜爲生之象。因此我們有一公式：

物質和精神能力配合成生之體。
時間和空間配合成生之用。
動和靜配合成生之象，
生之體和生之用配合成生命，

生命之體含質與力生命之用顯時與空所以從生命本身的立場說，可以認為生命是一依質發力、據空應時之變化過程，

依此定義，我們便可界說各種生命過程所表現的精神性之強弱，動態之強弱。精神性的本質，動態的本質，是能力之運用。能力之運用顯於時間，而能力之發揮則顯於空間中同時存在之他物。空間中同時存在之他物受其能力之影響者愈多，即其能力所達到之範圍愈廣大，則表示其能力愈強，亦即表示其精神性愈強。所以說生命的精神性之強弱、動態之強弱，與其動作所占之空間成正比，而與其所經過之時間成反比。愈富於精神性、動態愈強者愈能於最少的時間占領最多的空間反之，愈於最多的時間占領最少的空間者，則其物質的惰性愈強，能力之發揮愈少，而精神性愈薄弱，動態愈少，而愈趨於靜。所以一極顯出精神的迅速的賽跑之動作攝成電影，在銀幕上拖延了時間慢慢的演映出來則原來精神百倍的運動家，立即顯出頹唐無力。而一日始可開謝的花朵我們一把它開放的過程慢慢攝入電影，而以迅速的時間在銀幕上映放，則花苞於數分鐘之內勃然怒

放倍覺精神飽滿，生氣盎然。這都是由於電影改變了動作原來的時間，而仍與原來的動作占同樣的空間，所以由經過少時間之動作，變爲經過多時間的動作，則顯出精神之頹唐與薄弱；而由經過多時間的動作，變爲經過少時間的動作，則顯出精神之增加。

時間與空間是生命之用，物質與精神能力是生命之體。體必須從用上看出來，所以我們要知道生命的精神性強弱，（同時亦即其物質性之強弱，）必須於其所占領之時間空間上看出來。我們不能離開時間空間而看任何存在（即生命）的本身之內容，亦即是說我們不能離開任何存在與「其所在之地位」或「與其他存在之關係」來說明存在之內容。所以一說到存在，便須視爲與其他存在互相感應、互相影響的事物之一，不能再有所謂空洞的純粹存在之名辭。

每一存在或生命，都具有物質、精神、時間、空間、四大範疇。時間空間、是生命之用，物質、精神是生命之體。而物質、精神對生元而言又是用，生命之眞正的體是生元。那麼我們便要問：一存在究竟是依於一生元爲本體，或是依於許多生元爲本體呢？現在的問題，是就一存在來問其本體之生元爲一爲多，與從前之問宇宙全體是一生元或多元者不同。所以應當分別來說。

關於這個問題，即存在是一生命還是許多生命之問題，在生物哲學上原來是有的，照我們常識的看法，最

好說一存在卽一整個的生命，是不能分剖的整個的生命。這由高級生物的機體之不能剖裂，剖裂則死，最易看出。但是在低級生物，則我們明明見有許多生物如蝸螾之類，雖解剖爲多段，而其本身仍能存在爲一獨立之生命；而且把他們連起來，又可成一整一之生命。如果它是一生命，如何又可分爲多？如果它是多生命，如何又可合爲一？這在生物哲學上，早成了紛爭不決的問題。而且就在高級的生物，其肢體如剖裂出一小段，其破裂下之一小段，我們看它也還有呼吸運動之作用，其細胞仍可繼續的分裂而重生。此分裂之一小段，是否卽無生命，也很難說。如果說無生命，如何又尙保持原來之生命現象？如果說有生命，豈不又是一生命分爲多生命？這眞是一個困難的問題。

但是照我們的解答，則一存在之生命爲一爲多，其所依之生元爲一爲多之問題，仍可與宇宙之生元爲一爲多之問題用同樣的方式解決。我們說宇宙之生元可以說是一，亦可說是多；所以對於一存在之所依的生元，亦認爲可以說是一，可以說是多。照我們看起來，一生物之有機體，原是一整個的動系，所以可名之曰一生元。然其整個的動系下，有層層次小的動系，如有所謂各種器官系統，各種組織細胞。我們卽可以每一器官系統以至每一細胞爲一生元。所謂一生命是一生元或多生元，全是從我們所著重的觀點來定。如我們著重其全體，則爲一生元；著重其部分，則爲多生元。至於如何多生元會合爲一生元，一生元會包含多生元，則根據所謂宇宙生元原是互相感應、互相影響之說，亦並不足爲怪。因此照我們說起來，如果一生命分爲二生命，或一生命分出一小

段即將其部分分開而各成一獨立的全體，則就其爲獨立的全體言，可名之曰一獨立之生元。反之，如二生命能合爲一生命，則表示獨立的全體又可成爲更大的全體之一部分，附屬於更大的生元之一較小的生元。所以生物哲學上所爭論的問題，對於我們可以不成問題，

照我們的說法，一整體之生元，可以包括其各部分之多生元，其各部分之生元，又可自名爲一整體，而包括其自身附屬部分之生元。所以一有機體有多少細胞，即可謂其包含多少細胞的生元。而我們根本不承認宇宙有非生命之存在，分子、原子、電子亦是生命，所以細胞又可爲一整體而統屬其分子、原子、電子全數之多生元。如果電子更包括有比電子更小之物，也許宇宙是有無窮層次的大包小、小包更小的存在；則每一存在便又可謂包括有無窮之多生元。一與多，在我們看來，自始即是相對的名辭，而同時存在於宇宙間的原理。所以一存在所依之生元，可說是一，亦可說是多。至於一有機體所分出的一段之能否繼續存在到多久，如人手割下一段不久會死掉而化爲腐朽，則我們認爲這只是它之能否適應環境而維持原狀的問題。它有它相當能適應環境而維持原狀的時間，即它之相當能維持它原狀之生命過程。至於它之完全腐朽而變爲無機物，則乃是一生命過程轉變而爲其他生命過程的問題。因爲無機物本身即生命，這並不礙於我們所謂每一存在都是一方面依於一整體的生元，一方面又含有部分的多生元的說法。

第二節　存在萬殊之說明

以上只說明了存在之意義是生命過程，每一生命過程都具有四大範疇，及每一生命過程都可謂含一生元、亦可謂含多生元的道理。但在此處有人會問：既然一切生命都是同樣的具有四大範疇，同樣的含有生元，如何宇宙間各種不同的存在有其各種不同的生命過程，有其各種不同之物質與能力？這個問題，本節當進而加以討論。

關於這個問題的解決，希望讀者重新注意我們所謂一切存在都具有四大範疇，一切生命過程都是以物質能力爲體，以時空爲用，而物質能力之體，只能由其在時空之用上表現出來的話；尤其要注意一切物質能力之體，只能由其在時空之用上表現出來這一點。由此便可獲得宇宙間何以有各種不同的物質與能力、各種不同的存在或生命過程的關鍵。

假如由其在時間空間中的作用上去看物質能力，則我們可以了解一切物質能力之不同，都不外由其所占領的時間空間之不同。我們說一切能力之不同，均不外由於力波之不同；力波之不同，不外由於力波之波長與發放的速率之不同。而波長則係於所占之空間，速率則係於所占之時間。各種力波之不同，不外由能力之發放的振動數之多少與振動幅之大小所致，所以只要改變其速率與波長，則各種力波都可以相轉。在物理學上，

我們知道電磁波卽光波，而光波與熱波亦可相轉，熱又可化爲熱當量的力。聲波不外分子之振動，仍可化爲當量的力。這各種力波倆以會相轉，正是爲它們之不同，不外由於所占時間空間之不同，不外由於波長與速率之不同。它們之不同，既不外由於波長與速率之不同，所以只要它們由長波而縮短爲短波，或由短波而伸張爲長波，由低度速率至高度速率；或由高度速率至低度速率，則它們的力當然可以互相轉變。這種不同類的能力之互相轉變，猶且不外於波長與速率之改易；至於同類的能力之改變，如放聲筒之放聲、炸彈之爆炸，本不外乎擴大原來的聲波，解放緊縮於內部的壓力而發施之，而改變其能力原來所占之空間時間所致；則其所以不同之本於其所占之空間時間，格外易於明白了。

同時一切物質形體之不同，亦由於其所占時間空間之不同。通常所謂物質形體，均不外其在空間上所占之地位，物質的形卽其在空間上之圖案。所以如笛卡兒等竟謂物質唯一的性質是廣袤，卽其空間上的形式。這話自然不一定對。因爲物質的主要性質是惰性，但惰性是一切物質之所同，而非一切物質之所由異。要追問一切物質之所由異，則不能不追到其空間上所占之地位排列方式。化學早已說明一樣炭質之所以成炭、成石墨、或金剛石，唯在其分子的排列方式之不同。而近代的化學又說明九十二種原質之不同，唯由其原子構造之不同，其內部不同數目的電子排列的軌道之不同。這都是把物質之不同歸到其所占領空間之不同。至於物之三態，照我們想起來，也不外其分子排列方式之不同。我們想像，在固體的狀態下，分子的排列方式是使各方面的

力量都互相對峙而牽掣住的，所以比較不能自由的動。在液體，則分子與分子間的關係比較疏鬆，所以能自由流動；但是液體總是含下沉的性質，其分子與分子間的排列方式，似乎總是要向地心吸引力的方向去緊合的樣子，所以又與氣體大致不同。在氣體則分子與分子間的排列方式，是使它們的力量不再相對峙牽掣，彼此間並無一定的束縛，所以能自由升降。這其間的差別，正不外一種分子與分子間排列方式之差別。由此可以看出各種物質之不同，物之三態之不同，僅是由於其在空間上的地位排列方式之不同；所以只要改變其排列方式，則炭可成爲金剛石，水銀放射出一電子而可成爲金，加熱於液體而可成爲氣體。至於一種物質形體在時間中能保持多久之不同，則係於其本身與環境中其他物質之距離，其本身的內部的分子間之吸引力、愛力，與外部環境的壓力、攝力，與其排列方式之是否屬於穩定一類。而所謂吸引力、壓力，又不外種種的力波；而力波之不同，仍不外所占時間、空間之不同。所以問到最後，所謂一切物質、能力性質之不同，終於歸到物質、能力在時間、空間分布之情狀，占領之時間的長短，與空間上的大小方圓各形式，這亦即生元在時間空間中表現其陰陽的方式。所以我們假想宇宙間一切生元之表現於時空中的能力，如果都只占一定的單位時間在一定的範圍內波動，則宇宙間一切環境所發放之力量相等，而無騷動狀態之存在；如此宇宙可以歸於一元。同時，一切生元之表現於時空的物質，如果其排列方式及所占空間全同，各自本身之愛力與所受環境之攝力亦相等，則物質與物質在愛力、攝力彼此均衡的局勢下，亦不見有不同的物質形體之存在；如此則宇宙亦復歸一元。然而宇宙竟不能

歸於如此之一元者，則因生元之表現其陰陽的方式，不能如此整齊畫一，各物質間之距離、排列方式、與力波之速率、波長，總有差別之故。至於問到爲什麼宇宙間各物質之距離與排列方式，能力之波長速率會有差別，則當問到宇宙何以有時間、空間，時間、空間中何以有各種久暫、長短、大小之不同。然而這問題，是不能再問的。因爲有時間便有時間上之久暫；有空間便有空間上之長短、大小。時間、空間上既然畫出種種的差別，物質、能力之表現當然也有種種的差別。物質能力之表現既有種種的差別，同時亦即是使各種存在、各種生命過程有種種差別的理由。

我們追問各種存在的生命過程之不同，最後歸到物質、能力之不同。而物質、能力之不同，則由於其所占領的時間空間之不同，宇宙之所以有不同的物質與能力，乃由於其彼此距離、排列方式、波長、速率之不同。而它們彼此的距離、排列方式、波長速率之不同，則是由於時間、空間中本有各種久暫、長短、大小的差別。我們說這是不能問的；如果有人一定要問宇宙何以不如我們所假想：一切能力之波動都只占單位時間、單位空間，物質之距離及排列方式亦全相等，永無任何騷動狀態，長保此均衡局勢？則我們可以答復道：如果宇宙眞是這樣永無騷動狀態，永保均衡局勢，這還成什麼宇宙？這不是成了一絕對靜止的宇宙嗎？但是我們早已說過，這宇宙根本是變動的宇宙，宇宙本體根本是生生不已的生元，我們想，如果宇宙眞是這樣的宇宙，還有什麼生，還有什麼生生

不已的生元？這宇宙不是早已完結了嗎？我們說宇宙是變動的宇宙，宇宙的本體是生生不已的生元。生元以生爲性，從這樣的本體根本就不會成現出所謂靜止的宇宙。宇宙的本體要生生不已，便須有變動；要有變動，便不能是處處整整齊齊，而必須有參差不齊；有參差不齊而後有動，而後有生。人要走路，必須一足前而一足後，這一前一後便是參差不齊；必須有此參差不齊，而後人能動。宇宙正亦復如此。宇宙絕不能是絕對的均衡。如果是絕對的均衡，則宇宙第一步便走不動。動就是因爲不均衡，有參差。不齊；所以宇宙必然有參差不齊的物質、能力，與因之而有的參差不齊之生命過程。因爲生元之本體原是要生，原是要不已的生、不已的動呀！所以有人要問宇宙爲什麼不如他所假想，我們的答復，便是要他重新反省我們所謂宇宙本身的意義。任何人只要了解我們所謂宇宙本身的意義是動是生，他便再也不會發生此問題了。

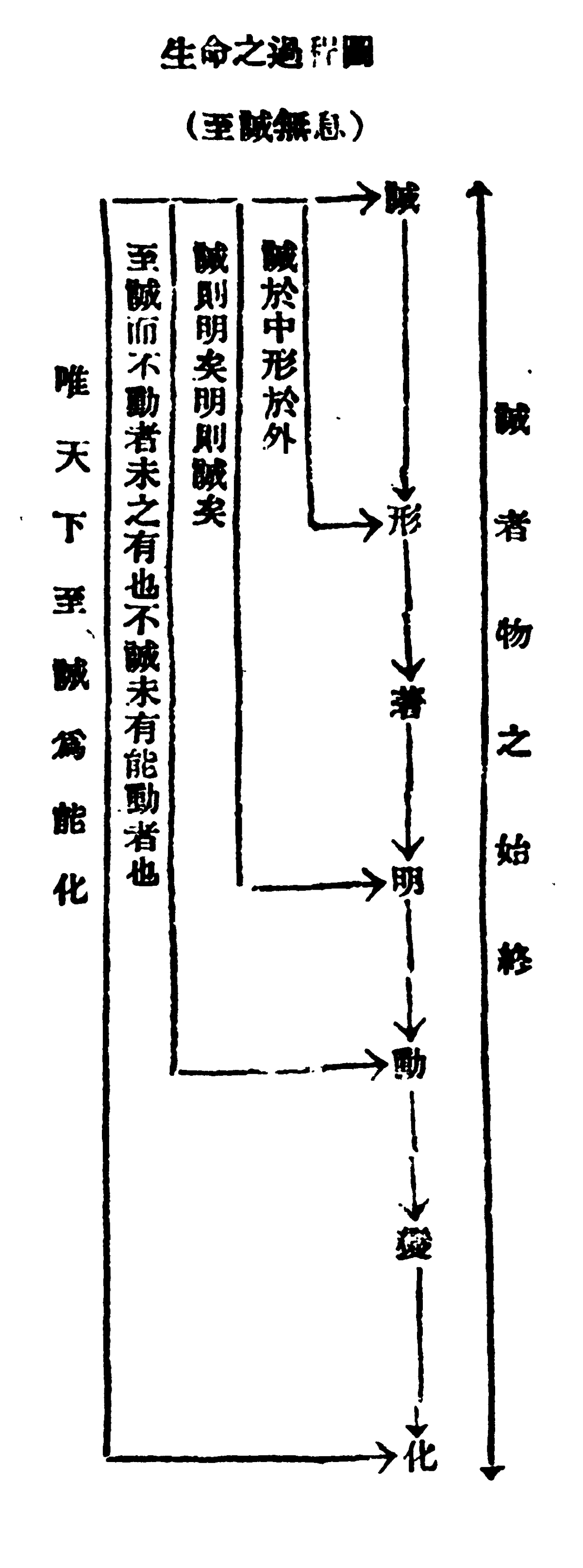
第三節　個別生命過程之七階段

宇宙原不能有絕對的均衡。宇宙要動，便不能不有萬殊，不能不有參差不齊。這是上段的話。但是宇宙之有參差不齊，有不均衡的騷動狀態，是一事實；而宇宙在動的過程中不斷的求騷動狀態之變爲秩然有序，求不均衡的狀態之變爲均衡，亦是事實；而從宇宙個別的存在講，則於不均衡中求均衡，從騷動狀態中建設秩序，更是個別的存在主要的任務。每一個別的存在在其存在期中一切的努力便是向着時時求均衡、求秩序的目的上

去。這一種個別存在求均衡，求秩序之過程，卽一切存在本身之由形成而變化的過程，卽其全生命過程之內容。這一種過程，析而言之，可分爲七階段。這正如中庸所謂「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」之誠、形、著、明、動、變、化七階段，

什麼是誠？照此處的意義講，誠卽是在相對的無秩序中建設一新秩序之開始，在騷動狀態中求均衡之開始。這時是要在亂中求治，多中求一。這時是在努力求集中散漫的力量，是一種生命衝動的開始。這是代表一切存在要凝成而未凝成的精神能力狀態，這如地球之將成，如胚胎之將結。什麼是形？形是物之內部均衡狀態之始形成，秩序之始建立，是「統一」之初現，由力量集中而結構之初備，如地球之才成立，如胚胎之已結。什麼是著？著是物之內部均衡狀態內部秩序之已定，結構之已定，而淸楚可見，顯著可察；如地球之水蒸氣凝固而成江河，漸漸山川分畫，乾坤定位；如胚胎之漸漸發育而成五官四肢具備的胎兒。什麼是明？明是物之內部均衡狀態；內部秩序既已完成，結構既已完成，於是從外面看來，朗徹明白，條理截然；如地球上山川分畫以後之山靑水綠，如胎兒成形以後之眉淸目秀。什麼是動？動是物之自身結構既已完成後，則發其動力與環境交感而影響於外；如地球既成以後，則有軌道順之而行，如胎兒之由母胎而出；漸能有自發的運動。什麼是變？變是物之自身結構既已完成以後，由動而與環境交感，影響環境，亦爲環境所影響，於是漸漸發生變異；如地球之漸漸有生物，漸漸變成今日之地球，如胎兒之由少而壯而老。什麼是化？化是變異不已，則舊來結構漸漸維持不住，於是漸漸破壞，

終於化爲異物：如胎兒之由老而衰、由衰而死、化爲氣體、液體與土壤，如今日之地球在若干年後經若干之變異，則將化爲與今日截然不同的一種星球。我們可以說，宇宙一切存在，其生命過程無不經此七階段。誠是力之初聚；形是力質之初凝；著是力質凝結已完成；明是完成後之表露於外，反映於環境；動是發動力與環境交感；變是改變環境而自身亦受環境改變；化則化爲他物，同時又開始另一生命過程，所以由誠而明，是自體之完成，由明而化，是作用之完成。自體之完成加作用之完成，是爲一生命過程。



自體之完成，相當於由太極而陰陽，而兩儀，而四象，以至於八卦，所以表空間之立體。作用之完成，相當於由

八卦而六十四卦，而三百八十四爻，以至於二千三百零四爻之階段，因爲六十四卦以後是表示空間在時間中之變化。

每一生命過程均有此七階段。但每一生命過程，其本身均可析爲許多生命過程。所以以上用地球與人身的全體爲例，說它們各是整個的一生命過程。但亦可用人身之任何一細胞之完成爲例，或地球中任何一物之完成爲例，而說它們是經此七階段；甚至將此七階段之每一階段再析爲七階段。這只看我們的方便。因爲宇宙無往而非生命過程，無論如何加以分剖，都是一生命過程。所以此七階段是無往而不可應用的，正猶如前以五行說明動態，我們曾說一切物之波動、繞動，無不具有五行。

一切存在的七階段，是表示一切存在之生命過程；是一由無秩序均衡結構的狀態，到秩序均衡結構的完成與解散，而重新建設新均衡結構之過程。所以宇宙是永遠有均衡之喪失與均衡之恢復；宇宙永遠有參差不齊而永遠在那兒求整齊；惟有不均衡與不齊，而後求均衡與齊。均衡與不均衡，齊與不齊，總是在那兒互相代替，在此二者之代替間，才表現宇宙眞正的均衡眞正的齊。莊子說：「唯齊非齊。」孟子說：「物之不齊物之情也。」我們爲下一轉語，即不齊正所以爲齊。

第四節　各存在間所表現之普徧關係

以上講了宇宙的個別生命過程之七階段；說明了宇宙之每一生命過程，都依此七階段由開始而完成，而再開始另一生命過程。但是宇宙就只是這無窮個別的生命過程之各自單獨的開始而完成，宇宙間就永遠只有這由誠而化之七階段反復的表現，便完了嗎？如果宇宙真只是無窮個別的生命過程，如此重復又重復，那麼宇宙仍然說不上具有多大的意義。要了解宇宙之豐富的意義，必須自宇宙的各個別的生命過程之間，宇宙的各存在之間，去認識它們的關係。現在且進而討論宇宙的各生命過程，宇宙的各存在之間的關係。這關係中表現以下三種最基本定律：

一、普通交感律　前面說過：每一存在都是存在於其環境中，與其環境中之其他存在互相反應，互相影響；一面自動、動他，一面被動、爲他所動。現在要確切的認識此義，必須注意到這種互相反應、互相影響，乃是普徧的交感。要知道每一存在之一變動，都影響到全宇宙之任何存在；全宇宙任何存在之變動，亦都影響到此一存在。一指入海，便掀動全海的波濤；一口呼吸，便振動全球的空氣。所以任何存在之一極微小的動作，便改變了整個宇宙的組織；任何極微小的存在，都反映整個宇宙的一切存在之變化。宇宙間的任何存在，都猶如一八面光輝的鏡子，而接間接映現其他宇宙的鏡子。全宇宙間的各種存在相互感應的關係，正猶如無窮的互相傳輝遞光的鏡子。又如同時存在於一室之燈光，每一燈光都徧於全室，徧於其他的燈，各燈互相照輝，以增加其光明。所以宇宙間之各種存在，不僅不是互相分立，而其互相反應、互相影響，卽是互相攝入。使每一存在都成全宇宙的縮

影，而爲全宇宙之一統一的焦點。這卽是華嚴宗所謂一攝一切。假如眞了解所謂一攝一切之理，則一切所謂個別的生命過程之意義，便頓然成爲無窮的豐富了。

二、普徧補足律　宇宙間一切存在永遠互相影響反應，同時卽永遠的互相補足。宇宙間每一存在之生命過程，都流入其他的生命過程，都互相補足。西人有云「自然忌空虛。」此處的熱空氣上騰，他處的冷空氣便來了；大海不斷蒸發，江河的波濤便下降了；地震使地殼崩裂，附近的高山便降下來塡充它了。所以如果天缺了西北，人便要幻想一女媧氏來鍊石補天。宇宙總是在那兒互相補足；一切有缺陷的東西，這方面有缺陷，那方面便有來挽救其缺陷者，使其處生命過程得以繼續存在。所謂任何生命過程之似乎忽然斷了，從整個的宇宙上看，實未嘗斷；只是它的力量流入其他生命過程，幫助其他生命過程之開啓，補足其他生命過程而已。花落了，似乎此花之生命過程已完成；然而詩人說：「落紅不是無情物，化作春泥更護花，」它是幫助其他的花之生命過程之維持去了。湖涸了，它是蒸化成美麗的雲霞。明月落到西方去了，它卻又照着天涯的人家。宇宙間一切的力量只是互相補足，它們永不消滅，永遠存在。它們之互相轉易其空間以互相補足，其目的只是在使宇宙有普徧存在、無盡相續的生命過程。

三、普徧創新律　宇宙間一切存在，總是互相影響，互相交感。一度交感後，則宇宙全體均直接間接爲之一變。所以我們說宇宙是一新新不已的宇宙。宇宙之新新不已，卽表示生命過程之新新不已。所以宇宙間從無絕

對同樣的生命過程從地球初成立至今天，日日有雲，然而從不曾有同樣的雲；自人類初生至今不知有若干萬人，然而從不曾有同樣的人。這是因爲什麼？這只因每一生命過程，就其在現在的宇宙中存在言，對同時存在的生命過程言，是與其他生命過程交感；就其對以前的宇宙言，則以前的宇宙之全體，都是它所由產生的背景與根據。每一存在都是它以前的一切存在互相交感後的結果，都是它以前的一切生命過程互相流注後湧出的新生命過程。我的父母在其生存期間，直接間接感受與他們同時存在的一切事物之影響，我之生便是我的父母與他們同時存在的一切事物交感之結果。每一存在都可說是它以前的宇宙力量之一綜合所。宇宙剎那剎那的變，便使宇宙永遠有新的存在，新的生命過程，而從無絕對同樣之個體重現於宇宙，於是才有宇宙之真正的永遠的普徧的創新。必須深切的認識這普徧的創新之意義，才更知每一個體存在之唯一性，及其在宇宙之重要的地位；每一個體存在，是如何的在使宇宙的意義日趨於充實與豐富。

第五節　個體存在之求存及如何得存

上章上段只是就宇宙的立場來論各存在間的關係，各存在間的普徧定律；現在要更進而就一個體存在而言其本身所包含的定律，它何以求存，它如何得存？

首先，問宇宙間一切個體存在何以都必求繼續存在？我們看到不僅一切所謂生物要求生，落翅的昆蟲要

飛，大海的螞蟻想浮上岸；就是一原子、電子，從它們頑梗的抗拒力上都同樣表示它們不願毀滅的意志，所以叔本華說：「宇宙的本體即求存在之意志。」求存在，求繼續存在，真是普徧於任何存在中之定律。但是它何以要求繼續存在，它何不任自然的變化過程自然的經過由誠而化的次序，自然的生死？而它總不願死，總要想盡量的維持生盡量的避免死，這是爲什麼？這眞是迷惑了許多哲學家的宇宙原始疑謎之一。

但是照我們看來，則並不奇怪。我們說一切存在之所以要求繼續存在，要求生，即由於生元之本體原是以生爲性。生必須求盡量的生，生必須求意義更豐富的生。意義豐富的生，必須是與其他存在的生互相交感的生，必須是擁抱過去以奔赴未來的生，必須是化舊於新、攜往迎來的生，必須是如柏格孫所謂如滾雪球一樣，愈滾愈大，積新雪於舊雪上的生。生必須求充實它自己之生之意義而更豐富，所以任何存在決不甘於剎那的存在，決不甘於自然的生死，自然的由誠而化。它必須盡量延展它由生至死的兩端之間，由誠而化的兩端之間的長度，使它在此中間一截的過程中更有意義。所以任何存在總要求繼續存在，總不願意死，只要可以延長它的壽命，它總想法子去延長它，必須多占據時間以感應於更廣大的空間，以表現生元之本體的好生之德。久生大生的功能，絕對的久是不可能，它總希望比較久一些；絕對的大是不可能，它總希望比較大一些。這便是任何存在所同有的唯一的志願。因爲如果眞有絕對的大、絕對的久，則大小之差別無，久暫之差別無，大也便不是大，久也便不是久；絕對的大與久，如抽象的時間空間，根本即等於不生。生生之久與大，只能在相對的大小、久暫中表現。所

以絕對的大生久生不是一切存在所需要的。它們所需要的，只是更久一些、更大一些。這卽所以表現一切存在求生的意志，這卽所以表現生元的好生之德。求絕對的不死，並非一切存在的要求；因爲絕對的不死，便等於絕對的不生。這是我們對於一切存在何以要求生的解釋。

一切存在都在求繼續存在，都在求生。但是它們如何才能求得其所求的存在？這首先可以看到一切存在都賴其他存在之存在，而後能存在；一切存在都是相依賴而存在。明顯的例證，便是一切存在都需要食物，都必須食物之存在，而後能存在。生物固然必需食物而後能存在，卽無生物亦何獨不然。一塊礦物如果不繼續吸收自然界中的原素以凝固自己，保障自己，則數千年後便風化了。一個原子如果不吸收其他電子，則其本身內部之電子一朝因外力之衝擊而放出，此原子便不能保持其原狀了。就假設電子是至小的存在，電子的質量，照現代物理學家看來，亦可化爲某一數量之潛伏的力。如果一電子眞是絕對的孤立，其不斷的運動只是發放其力量，而不與其他物交感以吸收外來之力量，則此電子一朝潛力散完，此電子也就會解體。宇宙間不需食物而存在者，只有絕對不動之物，它絕不耗廢力量。然而絕對不動之物是根本沒有的東西。所以凡存在者必須耗力，耗力必須求力的補充；求力的補充，則須仰賴於食物。這還不過是物之互相依賴而存在之一例。此外例證，如每一存在之存在，都必存於一系統之內；譬如地球必存於太陽系統，否則必遭受各種力量之襲擊而崩裂；我們不必多舉了。

我們明白了一切都是相依賴而存在之理，便可了解任何一存在要求得繼續存在，其能繼續存在而完成其大生廣生的意義之程度如何，不在它之所以爲一存在者本身，而在它之如何與其他存在相適應，它用什麼方法，依什麼原理去與其他存在相適應，亦卽它如何與環境相適應，如何運用它本身的動能去調整它與環境的關係。如果這樣去看，便可看出一切能繼續存在而滿足它求生的要求者，必須合於下列三原理：中正、中和、與中庸。

一、中正　一切的存在者，首先必須在時空中居適宜的地位，這適宜的地位便是它存在的據點。然而如何算適宜？我們知道宇宙間無處不流行着各種相反的力量；或自前，或自後，或自左，或自右，或自上，或自下，或剛去，或將來，每一存在無時不遭遇各種相反的力量之衝突。每一存在之本身，便是從四方八面來的相反力量戰鬪之場所。稍不小心，便成了任何一方面的力量之被征服的俘虜。所以要在宇宙間占一穩定的據點，便必須居於中正之位。中正之位係從各方來的力量輻輳的中心，各種力量在此處自然交會而統一。所以一居於中正之位，則不復感受各種相反的力量之衝突，亦不再爲相反的力量戰鬪之場所，而獲得穩定的據點。試看傾斜之物必偏倒而崩裂，便都可了解居中正的地位與存在的關係之重要了。

二、中和　但是居中正的地位，只是就一存在之所在的時空說。一存在之能存在，一方既須中正，一方並須中和。中和是指一存在內部的質能之配合。內部的精神物質之配合，亦爲陰陽之配合。陰陽動靜之配合必須得

宜，精神物質不能過度的偏重，而須成一適當之比例。我們不說陰陽之配合、精神物質之配合要完全相等，因為陰陽、動靜、精神物質當如何配合，須視其所居之位而定。在某種位宜靜，某種位宜多動。自不能機械的規定它們的分數，但是它們的分數，必須依照所處之位的需要，發而皆中節，適得其中，以和協於內外。這便是中和。

三、中庸　中正是自存在所據之位言，中和是自存在內部之組織構造的成分言，中庸則是自存在所發出之作用言。一切存在居中正之位，備中和之體，倘須發出中庸之用。中庸是用之恰到好處。要恰到好處，必須注意到各方面而不偏於一方面，在各種相反的兩端之間，尋出一中立不倚、可一直從當中貫注下去的平當不易的路道，把動力發揮出去。所以程子說：「不偏之謂中，不易之謂庸。」一存在能選擇得中庸之道以發揮其動力，則以動力通到客觀的對象，而獲得其目的。所以莊子說：「庸也者用也，用也者通也，通也者得也。」

中正是指存在在時空中所居之位，主要的是空間。中庸是就存在的發出之用言，用為動力之發揮，動力之發揮自必通過空間。但用之表出，主要的是經過時間。而中和則是陰陽、精神物質本身之適當的配合。所以中正、中庸、中和仍不外我們前所謂四大範疇之應用。而中正又是一存在所根據於已成宇宙的時空系統者；中庸是一存在影響到未來宇宙。所以中和之體，根據中正之位，以發揮中庸之用，即表示一存在之貫徹於已成宇宙與未來宇宙間之正常的生命過程。此一生命過程，由其居於中正之位，而能統一四面八方之力量而含攝之，自可使它自己具有廣大的意義，而達到廣生大生的目的。又由其發中庸之用而能一直發揮其動力，自可使它自己能

不斷的繼續，而達到久生、長生的意義。更由其具有中和之體，而使精神物質有適宜的配合，自可使它自己能內外和協而成為較優良的生存。如此，則含有優生的意義。

中正、中和、中庸是人生社會生存的主要原理，以後尚要說到。但是它們同時是宇宙間一切存在的普遍原理；一切存在要求生存，都必根據於此一原理。花在枝頭，如不居中正之位，便會與枝幹脫節而落下，落下便再不能接受從根葉傳來的各方面的營養料，而至於枯萎；如其內部之能力物質無適宜之配合，不具中和之體，則此花便將腐壞；如其開放不依着自然的程序，不合乎不偏不易的中庸之道，它便也結不出好的果子。宇宙間一切存在，都是一生命過程，都要依據着中正、中和、中庸，然後才能維持它們的生命，發展它們的生命，使它們的生命具有豐富的意義。由此便可知道中正、中和、中庸之原理是何等的重要了。

其次，要知道中正、中和、中庸三原理是密切相關，同時互為因果，互相涵攝。由中正可得中和，因所依之據點穩定而居中正之位，則能接受各方之動力而調整其自身，使自身內部之質力調整得宜，而具中和之性。由中和亦可得中庸，因為其自身內部之質力既配合咸宜，自能發出中庸之用。由中庸亦可得中正，因其發揮之動力得當，環境處處適合，自能得中正之位。所以中正、中和、中庸三原理，又可名一中之原理之三方面。關於這點，不必再細加解釋，讀者只要了解以上所說，自能體會得出。

中正、中和、中庸，只是一中之原理。所以一切存在要繼續存在，表現其生命意義，必須得中。我們問為什麼中

是如此之足貴，偏於兩端便要不得？這是因為凡兩端都是相對，只有中才是相對中之絕對。凡兩端之相對都是互相轉易，都是無常；只有中之絕對才是常。存在要求繼續存在，是要求常，所以必須得中。凡兩端的相對都是互相轉變。老子和易經已把這道理說得非常明白。一切剛柔、高低、前後、上下、左右、內外、遠近、升降、進退、往來、屈伸、聚散、盛衰、始終、消長、盈虛、剝復、新敝的相對關係，無不是相對而互相轉變，互相代替的。所以偏於一面，最後總會轉到另一面。太剛者折，太高易落，進銳者退速，過盛者衰，滿則溢，盈則虛；凡是偏於一面，往而不返，過激而不知中，則無不失敗。因為相對的兩面，本來任何一面都是由於相對另一面而始有。假使執定一面為絕對，而以相對者為絕對，當然是必歸於失敗了。然而中則居相對者之中，它握住相對者之權衡，它不偏於一面；所以中成為相對中之絕對，成為變中之常，成為一切相對者之主宰，成為一切能存在者達到勝利所必由之正道。

不過我們說一切能存在者必須得中，並不是有固定的中可得。中是相對中之絕對。相對中之絕對是與「相對」相對的。所以這絕對只能於相對中求；離開相對則亦無所謂絕對，無所謂中。所以所謂得中是隨時得中，求中是隨時求中；中無定在，惟時所適。所以偏非中，有如矯枉而過正，仍然是失其正，以其所加者不與應加者成相等而使之復反於中之故。物居正位是好的，但當它將向東傾時而猛向西一推；向西推可謂偏，然對原來之太向東則成了正。如此，則偏亦可以成正。所以中無定在，惟時所適。存在之要存在，必須隨時求中，時時不同，故中亦無所不在。一切存在之所以能存在，必須隨時求此無所不在之中以實現之，而後能存在。這才是一切存在所根據的最普偏的原理。

第五章　無生物生物與人之差別

第一節　存在之高低及無生物與生物之差別

一切存在要求繼續生存，必須本乎中正、中和、中庸之原理，以適應環境，以調整其與環境之關係。然而一切適應環境調整環境之能力，是各自不同的，因此造成各種存在的高低的差別。各種存在之適應環境、調整環境之能力有高低之別。這可以從三方面去看：一、是存在的內部構造機能之複雜完備的程度，即對複雜環境反應細密之程度；二、是內部的構造機能關係密切而應用靈活之程度，即發出動力收放自如之程度；三、是發出動力所影響於對象之範圍廣大深刻的程度。此三方面實際上只是一囘事，不過我們要從三方面看，才看得明白。一是自機體本身說，二是自對於機體本身之運用說，三是自對於環境之影響說。我們看出，愈高級的存在，其機體之構造愈複雜，對其有機體愈能運用自如，而對於環境之改變能力愈大。本此標準，便可知道原子比電子高，分子比原子高，而生物比無生物高，生物中動物比植物高，動物中人又為最高。因為人之機體有最複雜的構造，人對於其有機體最能運用自如，人之手最活動，人之顏面最善表情，而人最善於改變他的環境、調整他與環境之

關係，亦即最能依中正、中和、中庸之原理以豐富其生命之意義者。

但是以上論到一切存在之規律，都是就普徧的規律而言。所以前面說一切存在高低之差別，亦只就其程度的差別說。我們說，一切存在高低之差別，只是比較的。照這樣說，我們自更易於把宇宙間之一切存在聯成一逐漸進化的系列。但是我們現在要問：究竟各種存在的差別，只是程度上比較的，還是有根本性質上的不同呢？通常所謂生物與無生物之根本差別，人與其他動物之根本差別，究竟還有沒有？以前因爲要說明宇宙普徧的原理，認定一切皆是一生命過程，都原於生元之本體，每一生元之本體都含物質與精神，所以我們不講生物與無生物或人與其他生物之根本差別。現在從另一方面看，便要問到這種根本差別是否仍然存在。對於這個問題，現在自須加以討論。

我們首先要問，無生物與生物是否有根本差別？從宇宙進化的歷史上看來，似乎最初並沒有生物。生物都似由所謂無生物而來，而且自膠質化學發明以後，我們發現膠質的物質自身也能分裂，與單細胞動物之分裂相同；自人造蛋白質發明以後，許多科學家更預言人造生命的可能。在哲學上講，爲要維持自然進化之連續的系列，我們也最好說生物即所謂無生物之進一步的發展，而不必承認什麼生物與無生物之根本的不同。不過照我們看起來，所謂根本的不同原是相對的。自一切存在同處來看，我們自然也可說一切存在都無根本的不同，一如以上所講。但是除了以上所講的生物與無生物之同處而外，如果單就生物界與無生物界的分別來說，

則仍不能不承認它們有根本的不同。因爲一切所謂根本的不同，都只能從它們所表現的現象上看，從它們之存在過程中所表現的定律上看。所以對於生物是否直接由所謂無生物而來，與我們所說沒有什麼關係。縱然兒子從父母來，仍可與父母之性格有根本之不同。縱然宇宙最初只有無生物，後來才有生物，仍可根據宇宙之進化原理，認爲生物是達到一特殊的階段，而主張無生物界與生物界之截然的差別。所以問題只是從生物與無生物間現有的現象上看，是否有截然的差別，和表現截然不同的定律，而由之以決定生物與無生物間是否具有一意義的根本差別。

如果自生物、無生物所表現的現象和定律中看，我們就知道它們確有一意義的根本差別。

前面曾說，一切存在都不願其自身毀滅，都在求繼續存在，都在求生，求適應環境，並調整其自身與環境之關係。這可以包括無生物在內。但是無生物之求存與適應環境，和生物之求存與適應環境，是根本不同的。無生物之求存，只表現於其消極的方面之不願毀滅，對於破壞其存在之力表示抗拒；它從不表現於積極方面之要造成一環境，以適合於它自己之生存。所謂它之適應環境以至改變環境，都只是把它自身安頓於一環境、並在環境中表現其一些動力便完了。然而生物之適應環境、改變環境，則似乎有一種目的，要改造成它與環境之一種新關係。它似乎要依照它之目的將環境製成某一種形式。所以無生物之求存在，不是眞正自主的求存在；而生物之求存在，才是自主的求存在。所謂生物之自主的求存在，自主的改造成它與環境之新關係，我們析而言

之，便含有數義：

避去現在外物之動向足以危害自身者，使自身處於一安全之環境——自保。尋求外物足以供給其自身者而攝取之，於是移其自身至有食物之環境中——自養。

欲達到自保、自養之目的，必須有了解環境之感覺機能，由是而發達爲感覺器官；有推動環境之運動機能，由是而發達爲運動器官；有攝取物質之消化機能，由此而發達爲消化器官；有保護自身之自衛機能，由細胞膜而發達爲齒牙皮殼之自衛器官；欲聯繫感覺與運動等機能使合於自保、自養之目的，於是逐漸而發達爲神經器官。

生物因欲達其自保、自養之目的，於是有此各種機能器官，以改變造成其自身與環境之關係。然而它真要改變造成其自身與環境之關係，必須善用此各種機能器官自行調節其各種機能器官之關係，自行改變其自身之構造與機能，以適合於改造環境之需要。是爲生物對其機體之自制。

此外還有對過去經驗之記憶、與對未來遭遇之準備。生物一方能改變其自身之構造與機能，以適合於改造環境之需要；一方便能因某一環境過去會以如何之動適應之而順利或失敗，因而現在再遇某一環境時，即取某種取得順利之動的方式，而避免某種遭過失敗之動的方式。是爲對過去經驗之記憶。（人之記憶爲自覺的，其他生物之記憶則爲不自覺的。然一切生物必有不自覺之記憶，不然則它們不會有由過去經驗而得教訓

的事。）同時，又本於已往的經驗而知某一情境之後必繼以某一情境，因而對此後繼續之情境謀取如何之動以適應之。此爲對於未來遭遇之準備。（如犬每聞鈴聲則見食物，於是聞鈴聲時即準備食所以可發現出犬之流涎。此在現代心理學上謂之交替反射。）

此種對過去經驗之不自覺的記憶，積蓄起來，便成爲生物之本能。生物之本能，是由許多代生物的經驗繼續積蓄起來而造成的應付環境的機構。這種一代一代的經驗之繼續傳下而不消失，更爲無生物中之所沒有的現象。

生物因要自主的求生存，所以有自保、自養及防衛、營養、感覺、運動、神經之各種機能，而且其自身對於其各種機能，都能自行調節而自主的運用之，成爲對於其機體各部之自制；又能保持過去的經驗爲應付未來之準備，以至成爲系統的本能。這種自制（管）、自覺（教）、自養（養）、自保（衛）之能力，都是無生物所無。所以我們說，生物似乎有一積極的求生目的而求實現之。與無生物之只消極的不願消滅者，截然不同。

生物之有一積極的維持生存之目的，尤可自生物之生殖上看出。生物之生殖，求其子孫之生存，即求其自身的生存之延續。生物之繼續生殖，是象徵其有延續自身的生，生到無窮的未來之要求。此最能表示生物之求生是有一積極的意義之存在。

生物之生殖，是從一生物化生他一生物，由一生命過程開啓另一生命過程，似乎與無生物之由一物化爲

異物同爲表現我們所謂由誠而化之定律、但是嚴格講起來，其間實有根本的不同。這根本的不同，我們從四方面看：

一、無生物如化爲他物，其本身必漸消滅，乃能化爲他物。如水與鈉化生出氫氧化鈉與氫氣，原來之水與鈉即消滅。但生物則不然。如或母體生子後，其母體仍存。雖然有許多生物在交配後生子、後亦漸漸死亡，如雄蜘蛛、雄蟻之類，但是並非生物界普偏的現象，而且此類生物仍可保持相當時期的存在。並非如無生物之化爲他物後，則其本身一無所有而全不存在。所以一無生物化爲他物之過程，雖亦有前後相涵性，然並無前後相涵而又同時存在性。而生物父母生子後父母仍存在，則父母與子之兩個生命過程，實具有前後相涵而又同時存在性。

二、無生物化爲他物，則其原形式不得具體的保存。如水與鈉化爲氫氧化鈉與氫氣，則水與鈉原來之性質與形式全失。而生物之化生出子孫，則其子孫大體上仍遺傳母體之形式。生物之生子孫，在延續其自身之生命，亦即在延續其自身的生命之形式。這也是無生物之化爲他物時所沒有的現象。

三、無生物若分裂爲二，則各得一偏。如水晶剖碎，則再不能分別長成而恢復原來的水晶形。但是生物則可以雖經分裂而仍存在。如杜里舒所舉海膽之例，我們把它分剖爲二，仍可分別長成一全體，此全體仍表現和原來海膽同樣的結構。

四、生物之生子、恆得保持其親體之形式。兩性配合而生子，則親體之形式交互溶融而成爲子體之形式。故

兩性代代配合，其愈後之裔，其子體身體之結構愈複雜而含有更廣大之生命意義。生物之唯兩性生殖者才能進化至更高的階段者，亦以此。

這四項爲生物與無生物間之根本差別，歸納起來不外說明生物之生殖，是要把它自體之生命形式繼續繼續的表現於另一時空而成另一生命。生物之生殖的意志，是一種要把自體的生命形式普偏化於時空之要求，是要使它自體的生命形式有永久的意義而存在於無窮的未來生物之生殖的意志，似乎是要使它的生命形式在無常的時間中成爲恆常，而爲後來的生命之一基本的形式；似乎是要在時間中同時表示它戰勝時間的流轉的能力。這是自然界由此物化爲彼物的無生物所沒有的性質。

因爲生物有此種積極意義的維持其自身的生存，保存其過去經驗以應付未來，生殖後代子孫而遺傳下其生命形式之要求；所以我們拿生物與無生物比起來，便可以看出它們的根本差別。無生物在其變化過程中雖亦經過時間、占據時間，然它們不是占據眞正的時間，因爲它們不能利用時間之由過去流到未來的作用，而使它們自身過去的經驗所表現的存在形式亦流到未來。它們不能利用時間由過去流到未來的恆常性；它們只是在過去未來的交變中做了時間的俘虜。它們並不想主宰它們在時間中的命運，它們常自然的做了時間中之犧牲者。而生物則能利用時間過去流到未來的作用，而想把它們自身所經驗的生命形式，順着時間的波浪而輸送到未來，作爲未來生活的準備，表現於它們子孫的身體中。它們在實際上也許不能常達到它們的目

的，亦許因時間的狂濤之衝激而使它們所經驗的生命形式不得保存到未來，然而它們是以積極方式努力以求達到它們的目的，所以它們是眞正的在利用時間的恆常性，它們的生命過程中是占據了眞正的時間。以之與無生物對比，則無生物只算占據了空間。

我們拿生物與無生物相比，說無生物只是占據了空間，生物才眞正占據了時間。這還可從另一方面看。即無生物的變化，常是由外面環境之變化而引起；而生物之發展，則根本是由內而外。生物之發展，是由胚胎而發展爲複雜之機體結構。胚胎之發展爲複雜的機體結構，根本是在時間中形式的。其複雜機體之形成，自需要環境的刺激。然而環境的刺激，在此只是引發胚胎中所本具的發展爲某種結構的機體之可能，而使之逐步逐步的展現。所以我們看生物之發展，實好似有一大體預定的生命形式，在胚胎發展的過程中透露出來。這生命形式全是存於胚胎之內部。然而由胚胎的發展，則逐漸由一細胞而分裂爲多細胞，成爲各種組織與器官，成爲我們前所謂生物身體內部之重重套合的一動系。但在無生物則一電子、原子決不能如此自其內部逐漸發展出一機體之生命形式。電子、原子之運動形式，誠然也是一生命形式；然而其所具的生命形式，似即是它當下的運動形式，不能說它對於生命形式有一大體的預定，在引導它去逐步求那生命形式的展現。所以無生物不能從它們自身分裂而成重重套合的動系。無生物要成爲重重套合的動系，只有在空間上平等的地位，與其他先已存在的存在互相包攝而成。如電子與電子之組爲原子的動系，原子與原子組爲分子的動系，分子的動系之套

原子的動系。又如地球與日組爲地球的動系，地球與其他星球及日組爲太陽的動系。它們都是就已存在的存在互相包攝而成，這與生物有機體自一簡單的細胞自內分化爲重重疊合的動系之機體的組織，實截然不同。

生物與無生物有以上所說根本之差別，所以生物與無生物之各自相依賴而存在的方式，便也各自不同。以前說無生物也是相依賴而存在，如任何電子、原子都是依賴與其他電子、原子之以力互相吸攝而存在。但是因爲無生物之求存只有消極的意義，所以無生物決不表示積極需要其他存在之幫助，以維持其本身之存在；並不要求與其他存在之存在有不可分離的關係。而且因爲它們不眞正占據時間之故，所以它們只是與其同存在於空間中的存在發生互相倚賴的關係，而不會需要與其不同時間存在的存在發生互相倚賴的關係。而在生物，則它們之間互相依賴而存在的關係，均各包含積極的意義。生物如果需要其他生物的互助而存在，則恆積極的表現出其需要其他生物互助之處，如動物需要植物吐出的氧氣，則動物自然的到山林中去；植物需要動物爲他傳播種子，便長出鮮美的果。所以生物之互相依賴而存在，表示出一種不可分離的關係，最明顯的便是動物、植物、微生物三者的生存間所具有各不可分離的關係，如動物吸植物吐出之氧氣，並需食植物；植物需動物之炭氣；微生物須繁殖於動植物的排泄物或屍體。而微生物在泥土中使泥土化爲有機物，又成爲植物的養料；微生物如酵母之類，使食物發酵，又便於一些動物的消化。這中間循環相生相養的關係，最可顯出生物之普徧的需要互助。至一些高級生物之不能離羣，更是生物之積極的表示其互相依賴的關係之不可分。同時

因生物占據異的時間之故，所以生物尚不僅依賴同時存在於空間的生物之互助，而且需要存在於不同時間的生物之互助。這明顯的例，是親與子之關係。在生物中親體對於子體，尚不只是直接的保育關係，因有許多親體對其子體並不能直接加以保育。但一切生物都有選擇利於其子體發育之環境中去生殖的自然趨向。如魚恆溯流至數千里外之地去產卵；其產卵後本身或即死去，然而它使子體生長於利於其發育的環境中，則無異對其子體盡了扶助之責。而前代的工蜂、工蟻所聚積的糧食，供後代的小蜂、小蟻之食，更表示出存在於不同時間的生物間之互助關係。這也是無生物所根本沒有的。

我們看清楚了無生物與生物的差別，便可了解宇宙之由無生物進化到生物，以及生物之逐漸進化，實代表一生之原理之更高的實現，統一之原理之更高的實現。宇宙如果只有無生物，則各種無生物之存在過程，照我們以前所說雖亦是一生命過程；此各種無生物雖同存在於一時空中而彼此交感，密切相關；但是它們之間到底沒有眞正的統一。因它們只是消極的求存，所以它們之適應環境，只是在環境來刺激時才發出動力以適應之。它們與環境間之聯繫，不是全出自它們本身之積極的要求。而在生物則因是積極的求存，積極的求維持其生命之故，所以它們之適應環境，全出於自動。它們不僅在遇環境刺激時才發出動力以適應之，它們還要自主的求造成一環境與其自體之新關係。所以它們常要尋求一環境，或避免一環境。它們是要以其動力貫注於環境，與環境構成一新的聯繫。所以生物與其環境之關係，才可謂眞構成一不可分的鉤連。生物之積極求生，是

把它們自體與環境的關係，眞正的統一起來了。同時，由於生物之能保存過去的經驗以應付未來，能生殖以延續其生命並遺傳其生命形式於後代之故；所以生物又把它們自身的不同時期的生命與子孫的生命間建立了一種聯繫，而把其自身不同時期的生命與子孫的生命的關係統一起來了。同時由於生物與生物間之積極的互相依賴關係之明白的顯出，更表示生物與生物間聯繫之密切。生物與生物之互助又把生物與生物的關係統一起來了。同時，由於生物之由兩性配合而使子體綜合親體的生命形式，成爲一新的生命形式，使生物後裔代代日漸充實其生命意義，於是更盡量表現了宇宙生命之流之處處融舊於新，一面保存，一面創新層層增富的趨向，使我們認識各種生命形式之可以互相滲透，生命形式與生命形式是可統一爲更高的生命形式。而此種種統一之原理更高的實現，即表示宇宙間各生命過程之彼此相生，「生」之生「生」。這正是生之原理之更高的實現，這生之原理之更高的實現，即表示宇宙的生元之本體發揮了更大之用。這更大之用是在只有無生物的世界中所表現不出的。生物之進化，表現出生之原理之更高的實現，表現出宇宙本體更大之用，我們怎可不珍貴此生物之進化，實愛此生物之世界！

第二節　人與其他動物之根本差別——人在宇宙之地位

上節論到生物與無生物之根本差別，現在要進而檢討人與其他動物間有無根本之差別。自從生物進化

論從解剖學、胚胎學、古生物學上證明，人是從猿類進化而來，人與人猿是親近的血統之後，許多人認為人與其他動物之根本差別亦不復存在。人與其他動物一樣的飢思食，渴思飲，寂寞思配偶；人的腦髓並不比猴子腦髓大多少，與其他動物也只是有程度上的差別。從前所謂人為萬物之靈，也不過比較靈一些而已。但是人與其他動物真是沒有根本的差別嗎？我們可以舉出最明顯的一點做反證，便是動物沒有人類所謂文化。從有文化與無文化的不同上看，我們至少從一方面不能不承認人與其他動物有某一意義的根本差別。然而人與動物之根本差別究竟在那裏？一些人類學家說：人類是能直立的動物。一些社會學家、經濟學家說：人類是能造工具的動物，柏格孫也如此說。一些政治學家、社會學家說：人類是政治的動物，亞里士多德首先如此說。一些語言學家、社會學家、文學家說：人類是能造語言文字的動物，赫爾姆霍斯（Helmholtz）發揮此義最好。宗教家說：人類是唯一能信神的動物。哲學家、科學家說：人類是唯一善發問題、有無限的好奇心的動物，人類是理性的動物。以至還有人說：人類是唯一會笑的動物，會在性慾之外發明愛情的動物。在中國方面，則禮記禮運說：「人者天地之心，陰陽之端，五行之秀氣也。」董仲舒及漢代陰陽家說：人是肖天地的動物；人本身即一天地，人圓頂象天，方趾象地，三百六十五骨節象三百六十五日，五臟象五行，六腑象六氣。荀子說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有生而無義。人有生，有知，且亦有義；」則人類為唯一有義的動物。孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希，」又說「人者，仁也；」「人秉仁義禮智之性，」則人是有仁義禮智的動物。左傳劉康公說：「民受天地之中以

生，」則人是順中道而生的動物。這許多說法，我們也不勝枚舉，或似乎玄妙，或非常切實。他們都有他們的根據理由，我們亦無暇一一去闡說。但是他們都是要說明人與其他動物有根本不同之一點，都可以從這一點而推出其他各點之不同。在他們的理論系統中，他們各標舉其所認清的一點，自亦有其方便之處。但是從我們的觀點看來，認爲人與其他動物之根本不同，最好是根據一些心理學家、哲學家所指出的人有自覺心的事實，而說人與其他動物之根本不同，即在人能自覺。從人能自覺這一點，是最便於說明一切人之所以異於禽獸之處的。人之所以異於禽獸的幾希一點，我們便以人能自覺當之。這幾希一點，便使人類成爲與其他生物根本不同的存在，在生物的自然世界之外創造出人類的文化世界，而成爲萬物之靈。

上面說，人能自覺。什麼是自覺？自覺即是能反觀他自己，了解他自己；亦即是能跳出自己以外來看自己的心的能力。人能自覺，最明顯的證據，是人能知道說「我」。動物也有我，但是他們不能說「我」。然而人有我，則能知道他自己有我，能知道他的我。所以人與動物雖同樣對於外界有認識，有感覺知覺；但是動物之有感覺知覺，它自己並不知道。它對外界認識，即算它對於外界有所知，但是它自己並不知道它對於外界有所知。它自己不能知它有所知。然而人有所知時，他便能知道他有所知。人說我知道，並說我知道「我知道」，並能說我知道「我知道我知道」……人是能永遠跳出自己以外來反觀自己。人之自知其知，可以是一無窮的過程。這在動物是沒有的。一些行爲派心理學家，從比較心理學研究人的心理，因爲發現不出動物的自覺能力，於是說人也

沒有自覺能力，他們說自覺能力這個東西是不能實驗出來的，而且也不能想像所謂自覺能力是什麼一種樣子，他們甚至說我便不知道我有什麼自覺力。但是他們如此說時，他們卻明陷於自相矛盾。因為他們說他們沒有自覺力，他們已自知他們之沒有自覺力。他們已在自己反襯他們的心之內容，他們已在表示他們之自覺的能力了。人如果真沒有自覺力，便不能說他自己沒有自覺力，他愈說他沒有自覺能力，愈證明他自己之有自覺力至於說自覺力不能用儀器來實驗出來，那是不錯的。但是他們認為不能用儀器實驗的東西便不存在，這是生於他們之唯物的偏見，根本是不值得一駁的。

人能自覺，能自知其知，自知其對外界的認識，自知其由外界所引生的感覺知覺等印象，所以人首先發達出抽象的能力。他能把他所得感覺知覺等的印象，當作他自己的心之內容，而加工製造，而分析之、綜合之。於是不僅認識具體的事物，而且能將許多具體的事物用分析綜合的方法造成普偏的概念，以普偏的概念總括許多具體的事物，這卽是人類的理性之始。有了概念便有判斷；有了判斷，便有推理；有了推理，便能就已知推未知而造成人類的知識系統，而有各種科學哲學。然而其開始點只是人能自覺。如果人不能自覺，則雖終日與環境接觸，發生許多印象，但因他不能自覺其印象，便不能把這許多印象視作他自己的，暫與環境分開，而自己去對這許多印象加工製造分析綜合，因之便永無理性之發展可言。

人能自覺而反省其自外界所得的印象，然後才有想像力。想像是什麼？想像不只是憑空的意構，而是由我

們把自己憑經驗所得的印象，加以重新組織而來。我們可以想像有翅膀的天使，可以想像花變爲美人，因爲我們經驗的印象中本有鳥之翅膀，有小孩模樣的天使，有花，有花一般的美人，因此才可以把這許多印象聯起來，而想像出有翅膀的天使，由花化出的美人。然而如果我們獲得關於翅膀、小孩、花、美人種種印象後，再也不去反觀它們，自覺它們，而把它們視作我心之內容，那我們又怎麼還會用想像力將它們組織成此種之美妙的想像呢？所以想像力之生，亦原於我們之能自覺。人有想像，才有文學、圖畫、彫刻、建築、音樂之各種藝術。文學藝術之本質在想像；各種藝術的高低只在想像內容之偉大與渺小，豐富與貧乏，然而它們所根據的同是想像力。我們看了莎士比亞的戲曲，聽了貝多芬的音樂，不要只讚嘆他們的天才之偉大。如果人類根本無自覺力的話，他們的最偉大的天才便都無自而生了。

人不只是發出自然的聲音與表情，並且能造語言文字。照我們看來，也是基於人類之自覺力，人之造語言文字，是用一種符號來發表自己的意思，把自己的意思寄託於符號。最初的語言文字都是象聲或象形。我們心中想一火，要表達此意，便用「ㄨㄛ」「ㄨㄛ」之聲，而名之曰火。我們心中想一馬，要表達此意，便畫作馬糾糾之形而寫之爲馬。我們用象聲象形的符號，寄託心中的意象，把心中的意象客觀化於外在的聲形，這是語言文字的開始。但是如果生了一意象以後，便即此爲止，再不把他自覺一次，把此意象放在心目中，另外模做此意象而造出一馬的形，發出一火的聲，則這兩個語言文字的符號便永造不成。這是說最初的語言文字之造成，是

類人之自覺力。卽以後的極抽象的名詞之造成，仍亦賴我們之自覺力。抽象的名詞之造成以前，必先有抽象的概念之造成。但我們造成一抽象的概念之後，如不再把他放在心目中，想法用一字來代表，則此抽象名詞便仍然造不成。一切語言文字之造成，都本於我們心中的意象之客觀化。而心中之意象之客觀化以前，無不須我們對此意象之自覺。所以語言文字之造成，亦本於我們自覺的能力。

其次，我們說人類獨具最崇高的道德生活，人有無盡的仁愛，人能追求眞正的公平與正義，人與人間有互相容讓尊敬的禮儀；這些都是其他動物所無。動物如蜂蟻之類，誠然有嚴密的社會組織，其個體間的互助亦表示仁義禮之德，因此可以說它們之中有生之原理之更高的實現。但是拿它們的道德來和人類所能有的道德相比，那便差遠了。蜂蟻在其自身的羣中，誠然也表示互助，但是一巢的蜂和另一巢的蜂便是不可解的對頭；一穴的蟻和另一穴的蟻便是永遠的寃家。它們的互助只限於很小的範圍中，而且一蜂巢如有二雌蜂，便要立刻分家，再也不能相容。這比起人類之仁愛心、同情心之逐漸擴大，由家而國而天下，以至還有視天地萬物爲一體的聖人，佛視衆生都不忍殺，希望萬物並育各得其生；則蜂蟻之道德終是太狹小的道德。試看雄蜂雄蟻一交尾之後，便再也沒有人管它；雄蜂雄蟻求與雌蜂雌蟻交尾時，拚命的追求，最後只有一蜂一蟻得勝利；而且無論是勝利者或失敗者，只要交尾的任務完成之後，便被視爲無用的廢物，任它們自生自滅，成了羣中的被棄者，眞正的可憐蟲；然則雌蜂雌蟻對於它們之丈夫，工蜂對於它們之弟兄，是何等的殘酷無情，它們之正義又何有？所以

我們決不能說人之仁義道德是動物中所同有。人之仁義道德根本是逐漸擴大而普徧化，與它們之狹小而限於一定的範圍和有利害關係者，誠屬截然不同。它們之道德無私中還是私，只有人類的道德才是眞正向無私的路上走。它們之爲羣犧牲，只出自它們之生來的本能；決不似人類之自動的願意爲他人而犧牲。然而試問人類此種最高的道德，又自何來？我們可以看出，仍是出於人之能自覺。

人爲什麼會有仁愛心、同情心爲他人而犧牲自己的精神？我們試一反省，便能明白。人之一切仁愛心、同情心，是由於推己及人。我寒思衣，所以推知他人之冷；我飢思食，所以推知他人之餓；我怕痛，所以要救人之苦；我愛快樂，所以要求人之幸福。一切同情心仁愛心，都是生於推己及人。然而如果根本不能自覺我之心理是如何如何，我是需要什麼，則我將永不能知道他人之心理是如何如何，他人是需要什麼，我也將永不會去想法滿足他人之需要。人之偉大的仁愛心、同情心，根本是由推而發展出來的，這與動物之出自本能者根本不同。所以孟子說：「苟能推之，足以保四海；苟不推之，不足以事父母。」而一切之推，全本於設身處地的替他人想。一切之能設身處地的替他人想，又無不本於以自己之經驗去解釋他人之經驗。但如人類根本不能自覺，則自己之經驗過去的過去了，未來的還未來，又怎能想到別人現在是何等的心境，而想法扶助別人？人類的仁愛心同情心是由於推，所以能盡量的推，由家推到國，推到天下，以至推到一切生物都有懷生畏死之情而不忍無故傷它，由是而有親親仁民愛物的聖人，有大慈大悲的佛菩薩。人類之仁愛心、同情心之所以能逐漸擴大而普徧化，以至於無

限，而與其他動物截然不同者，原來亦是同樣的出自人類之自覺的能力。

人能自覺，所以他的行爲不只是依於盲目的本能衝動，他還能自覺他的目的，生物的行爲也表示要實現某一目的，但是它們並不自覺它們的目的。蜜蜂在採花，它真知道它之採花是爲了釀蜜，釀蜜是爲了養小蜂嗎？這是沒有一個生物學家曾證明的。（如果有的生物學家說它們也許也能自覺，這便是一句空話；必須先有充分的證明，才能反駁我們的話。）從已知的事實中去看，決不能說它能自覺其一串之目的，如人對於其行爲之目的之有自覺一樣。

人是唯一能預期未來的動物，其他動物只是盲目的有對於未來遭遇之準備。人能預期未來，自覺其目的是什麼，所以人是唯一能想用如何手段才能達成目的的動物。動物要生存，要改造成其自體與環境之新關係，但是它們只是根據其盲目本能之工具，去求得生存，造成一自體與環境之新關係。然而人要生存，則能自覺其是要生存，自覺其是要造成一自體與環境之新關係。他因能自覺其必如何始得生存，所以他所憑以達成其生存之目的者，不只是其與生俱生之本能的工具。他憑他的理性來知道事物間之關係。他知道某一形態的事物如何運動，便可使某一環境如何改變。他知道一石頭如何與另一石頭一砍，便可使另一石頭崩裂；於是他慢慢造成石斧，造成石的工具。他知道樹木如何在水中便可浮，上面可載物；於是他便造成船的工具。人之所以能造種種的工具，只因他能自覺他之目的，並知道需如何的過程便能達成其目的。所以人之成爲一造工具的動物，

也是出於他之是一能自覺的動物。人能自覺其目的，能自覺其各分子之各種目的，所以又能想法將各分子之各種目的配合組織起來，成一相關係的統系，而大家共謀實現之，由是而有各種社會的組織和政治的組織。人類自覺其各種之目的，然而同時也自覺其各種目的之常常衝突，而且不能在此世間完全實現；於是想像出一己實現人類之一切目的之神而崇拜之，讓神成爲使人們努力去實現各種目的之領導者，於是才有宗教之成立。

以上我們指出人類一切科學、哲學、藝術、語言、文字、生產工具、社會和政治組織、以及宗教，都是原於人類之有自覺心。我們的說明自是粗略極了，但是說人類之所以異於其他動物之根本點，唯在人類之有自覺心，則自信較其他說法爲便利。人類有了自覺心，便能反觀自己，了解自己，同時也即能反觀整個的宇宙。人可以在他的心中畫出宇宙的面影，古人說人心是一面鏡子的比喻是不錯的。人在心中可照見一宇宙，人看整個的宇宙不外一時空系統，然而自己的心中便可想像一無限的時空，把一切事物都放在此時空之內。人是由宇宙而生，然而人生出後則宇宙的全體似都攝入人心之內去了。人的身是宇宙萬物之一，而人的心是可謂包乎宇宙萬物之外，因宇宙萬物都不外乎人心之對象，如明儒劉蕺山所說「身在天地萬物之中，心在天地萬物之外。」所以人進化出心，人便一方在宇宙中一方也超乎宇宙。人可以他所經驗的宇宙事物爲材料，而構造他的人生理想，在自然的世界外建設人的文化世界。而由於人的文化世界之出現，自然世界竟爲之改觀，於是人乃成爲宇宙

之再造者。自然造成人類以前的宇宙，人類再造人類出生以後的宇宙。所以人類自出生以後便領導着宇宙進化的行程。先哲曾說，人是天地之心，人本身即一天地，人稟宇宙之氣之全，人能贊天地之化育，的確是不錯的。

在一切生物中，只有人能自覺，能自覺其所處的宇宙在整個時空中的萬物，都籠照在他自覺的心下，將就其材以構成種種的理想，創造文化，以再造宇宙。所以人對於純粹自然的宇宙，實在做了一種無可比倫的偉大工作。人能造工具以運用宇宙間的一切力量，解放宇宙間一切潛力。人有普偏的農業以運用土壤之力，普偏的工業以運用礦山水電之力。宇宙有了人，一切自然物都從它原來的地位跳舞起來了。一切埋藏在地下數千年數萬年的煤鐵，在熾熱的機器中，表現了它們從無知音的功能。一切流行在空中漂泊無依的雷電，也許可以吸下地來作驚天動地的事業，人類用交通的工具——火車、輪船、與飛機——縮短了空間的領域，人類用無線電跨越了空間的距離。人類征服了空間之後，使長期才能辦完的事在短時期便可辦完；於是人類有更多的時間去作其他的事業；於是生命的內容增加，時間也無異加長。人類是自然的魔鬼。他破壞了自然的安靜，破壞了自然原來的統一。然而人類卻解放了宇宙一切潛力，而開啓宇宙間無窮的新的生命過程。人用縮短空間、跨越空間、延長時間的方法，構成了宇宙間新的聯繫，新的複雜關係，無異造成宇宙之新的統一。

人有無窮的理性，有無窮求知的野心，要探望無窮遠的星球之構造，要追索地球之原始，要打破原子核去看電子運行的軌道，要觀察細胞的染色體去窺探生命的祕密。人類打破了感覺知覺的界限。人要憑他的智力

去了解一切從通常的感覺知覺的立場無法認識的東西。人的知力不願限於當前的感覺知覺所接觸的環境，而要穿過去看它的背景。人又破壞了其他生物之與環境間自然的統一。人再不能如生物之限於其當前環境的認識而那樣安適。人總想憑他的智力到處去探索，而勞心焦思，不得寧靜。然而也正由於他有如此可無限運用的智力，卻把各種感覺知覺所得的經驗融入一科學哲學的知識體系之內，而把零碎的感覺知覺的經驗漸漸統一起來。而他之用智力到處去窺探之結果，雖使他勞心焦思，不得寧靜；而他從不斷窺探而不斷的發現眞理，認識了無窮的眞理之世界，卻造成了他之愉快。他不須安靜於當前的感覺知覺所接觸的環境，他可以眞理世界爲其精神寄託皈依之所。他安靜於其繼續追探眞理的活動之本身。

人類又因其修鐵路，打地道，闢礦山，而把自然山川之風景破壞了。原來的靜悄悄的河邊有柳葉低垂，黃鶯輕唱；現在忽然安下鐵橋，只見火車過時之黑煙滾滾，車聲轔轔。原來幽秀迴環的峯巒，現在被伐山開礦的弄成怪難看的模樣。人類因爲種種適用的需要，把自然界的統一的美、和諧的美也破壞了。然而人類卻畫出數十幅雲峯綿亘流水瀠洄的山水，比自然界的山水還美；人類卻造成數百人合奏的大諧樂，是自然界從未聽見的歌聲；卻建築數十級的樓臺，足以上摩霄漢，仰視繁星。這樣，人類又重新造成了新的藝術，表現了美的原理、美之統一的原理、美之和諧的原理。

人類由於交通工具之發達，不復侷促於一地，而過那居於斯、食於斯、聚族國於斯的生活，人與其土地之原

始的關係，逐漸逐漸的鬆懈了人不似動物之只限於與有密切的血統關係者才相結合而成羣。人以其各種的需要，忽而遷商異地，忽而尋師萬里，以至漫游世界，久客不歸，與其族人相見竟至不復相識。然而人亦由此而有不同地域之間各種經濟政治學術文化的聯繫。人類由於不只與其生長之土地和族人發生關係之故，而後由封建社會到統一的國家，到國際的組織，而後整個人類才成為一統一體。

從以上種種，便可看出人類實是處處破壞自然的秩序，自然的統一，而重新建設秩序與統一於宇宙。所以人是物之權衡，人可以成為宇宙之主宰，人是一切存在中之至高無上的存在，人是生元之[illegible]者之表現。我們可以說生元之本體在進化出人時，便把它以前之一切的表現交給人去統治，讓人重新建設，而它自己卻退位了。然而生元之本體是不能眞退位的。因為人存在以後，一切存在仍是照常的存在，人之本身卽是生元之表現。所以我們不當說生元之本體退位，而當說生元之本體自進化出人，它便發現了人是唯一能實現它的意旨者，能盡量的開啓宇宙之新的生命過程，構成宇宙之新的統一者，它便以人的意旨為它的意旨，或者說它本身從此卽以人之心為它主要的居所，而常住在人心之內了。

我們以前曾說，由無生物至生物之進化，以及生物之逐漸進化，是表示生之原理之在自然中更高的實現。而由生物進化出人，則人根本是破壞自然的秩序，而重新建設之。所以到了人，我們便可說生元之本體常住在人心之內，人自存在後，便負了生之原理以後是否還有更高的實現之責任。以人之無限的自覺力，可將宇宙之

一切事物用來做他創造未來宇宙的材料，使一切事物都在他的控制之下；所以他可以發好心去開啓未來宇宙更多的生命，也可以發壞心去毀滅一切的生命。世間只有人類是可以眞正作好與眞正作壞的動物。所以生之原理是否能繼續實現，便全要看人自己之如何作爲。這樣討論的中心就轉到第二部的人生問題了。

第三節　以上三章之結論

在第三章之始，我們先論到宇宙之時間空間的基構，指出時間空間之所由成立。時間是依於力，空間是依於質，時間空間便是力質之顯現的形式，所以又可稱爲力質之用。以力質之不離，於是我們說明時空之不離，時空是一四進向的連續體。最後我們又說明中國之六十四卦，實即所以表示此四進向的連續體之整一的時空之全體。

在第二節，我們說明在此整一的時空中所表現之基本的動態，將中國舊有的五行說重加解釋。我們說五行即象徵五種基本動態，又說明這五種基本動態之同時存在，一切物均可含此五種動態，一切運動都可分爲五階段而表現五行。以下即以五行之同時存在來說明宇宙可以無直線之動，一切之動均不外波動繞動，以及波動繞動同出於一種動之理。最後說明五行生尅之道理，由五行生尅便討論到所謂秩序與秩序亂之意義，而過渡到第三節。這裏我們便用五行生尅、秩序與秩序亂之交迭，來說明宇宙現有的秩序之構成，乃由於宇宙的

動系層層套合而動系之重重套合，則是由於舊秩序之層層破壞，新秩序之層層建立而來。由此遂解釋了所謂宇宙進化之一意義。在第四章第一節，我們論存在之意義，說明存在卽生命過程，又就存在本身說明每一生命過程均含時空質力及時空與精神性物質性之關係。其次，又就存在本身討論一生命過程所依生元爲一爲多之問題，仍以一多相並說解釋之。第二節說明宇宙何以有各種不同的存在，最後歸到存在的質力所占的時空間之不同。第三節論到個別生命過程之七階段，把一生命過程之始終，及其至另一生命過程之始，分爲誠形著明動變化七階段。第四節又由論一存在生命過程而論到存在間之關係，說宇宙一切存在間表現普偏交感律、普偏補足律、普偏創新律三者。我們提出此三律，是爲了說明各種存在間相互關係之密切，每一存在之生命過程都與全宇宙同時存在及異時存在的生命過程互相貫通的道理。第五節論到個體存在如何能存在。首先論存在何以都要求存，我們歸於一切存在都要使其生命意義更豐富，更能久生和大生，所以都不願消滅。其次，說一切存在都互相依賴而存在，所以每一存在之能否存在，能否滿足其存在之要求，全視其能否適應其環境中之其他存在而定。在此指出中和、中正、中庸三原理是一切存在要存在所必需遵照之原理，而此三原理實卽一得中之原理。最後解釋何以貴得中之理，我們說這由於相對之偏必轉爲另一偏，不可常保，只有中才是絕對。但此絕對之中只能存於相對中，所以得中非得一不變之中，是隨時求無所不在之中。惟隨時能求此無所不在之中者，乃可謂得中，乃能存在。第五章第一節進而論到多種存在等級之高低。我們指出凡一存在等級愈高者，其

內部構造機能必更複雜而完備，收放動力必更自如，動力所發出之影響範圍亦必更爲廣大。由此標準，我們便定出由電子至原子、分子、植物、動物、人之存在之等級。在此節主要是討論生物與無生物有無根本差別之問題，我們說是有根本差別的。這根本差別，即在無生物之求存只有消極的意義，不是能眞正自主的求生存，不是眞能自主的去適應環境、改變環境；而生物之求生存，則具有積極的意義，而且是自主的求生存，其適應環境也是自主的求造成其自體與環境之新關係。在此處，我們用生物何以有各種機能器官來證明。其次，又說明生物之生殖，是無生物之所無。我們說，生物之生殖，即生物親子間所表現之遺傳所含的意義，是生物有一種把它自身的生命形式普偏化於時空，成爲另一生命過程之要求。此要求亦即求生命形式有永久的意義，永存於未來時間之要求。於是我們說，如以生物與無生物相比，則無生物只可謂占據空間，並不能眞占據時間；只有生物才眞占據時間；因它利用了時間由過去流到未來的力量，而能力求把它的生命形式亦流到未來，發生未來的意義。我們說這種無生物只占據空間而不眞占據時間，倘可根據於無生物之變化總是由外而內，無生物界層層套合動系之形成，都只是已存在於空間的存在之互相套合，而沒有生物界之由內而外，在時間中次第展現，層層套合的動系，在時間中次序形成的情狀。隨後，由上面所謂生物無生物之根本差別，而論到生物與無生物互相依賴，而存在的方式亦不同，我們說只有生物之互助才是積極意義的互助。最後指出由無生物進化出生物，實代表宇宙各種生命過程之彼此之更高的統一原理之實現，亦即更高的生之原理之實現。第二節論到人與其

他動物之基本差別，指出人之能自覺，乃是造成人與其他動物之基本差別之所在。人能自覺而後有理智力、想像力、同情心，而後有人類之科學、哲學、藝術、道德、社會、政治組織等文化。人類能自覺，則能自覺宇宙，以宇宙一切已成事實爲材料，重加以構造，以成爲人類之文化的世界。人類有了文化之後，無異把整個自然界原來的組織破壞了，然而他之破壞自然界原來的統一，乃是要開啓宇宙未來的生命過程，而創造宇宙之新的統一。所以宇宙進化出人後，人便成爲宇宙之中心，宇宙之主宰，人負有參贊天地化育之責任，人心成了宇宙的本體生元常住之所，而宇宙的生之原理之未來的更高的實現之責任，便放在人的身上了。

第二部 人生論

在本書第一部中，我們的宇宙論最後歸到人爲宇宙之中心，爲宇宙本體生元之最高的表現之結論。在此部中將賡續上部而討論人生論的問題，將歸到人生的價值即在完成其爲宇宙中心的使命，以人贊天地之化育而開創宇宙無窮的生命，使宇宙人生通爲一貫之生命流行體。爲了要說明這一種結論，所以將此部分爲下列七章：

一 人生之目的
二 道德之修養
三 生命之原動力——誠
四 成己成物之階段
五 中庸之道

六　五倫之教

七　人生之價值

以上七章，我們將依次討論。現在須加說明的，便是此部之內容雖與上部息息相關，但此部卻是以人生爲中心；因此部與上部之聯繫，乃是內在之聯繫，而不是表面之聯繫，所以一切的討論，必須重新開始。

第一章　人生之目的

我們在討論人生之理想、人生目的之先，有一先決問題，即：我們爲什麼要討論人生之理想目的？人爲什麼不可以醉生夢死，任運隨化？人爲什麼不可以只求適應現實，而必去追求一人生之理想目的？世間上有很多的人，想着人生天地間有如遠行客，只求及時行樂。他們這種思想有什麼不對？如果此問題不解決，則一切人生的理想目的之討論都無意義。所以我們必須先解決此一根本問題。

人爲什麼應有理想目的？這問題最簡截的答案，即在人與其他生物根本不同，人必須要求理想目的來支配其生活。人類的生活必須要本於一目的之觀念、理想之觀念來指導的。關於這一點，柏格孫說得好：「其他生物主要是憑本能來支配其生活，而人則是賴智慧來支配其生活。」智慧的本源，照我們的意思，是源於人之自覺。人能自覺，所以能自己反觀自己。所謂自己反觀自己，即是自己跳出自己以外，或站在自己以上來看自己。自

己能跳出自己以外，站在自己以上，則自己可以不爲過去的自己所限制，而能獲得一種向上創新的自由。由於這一種自由，人便能對於過去的經驗加以分析、綜合，而構成種種之理想目的，以自己決定其未來的生命行程。所以人根本是一有理想目的的動物。人不能只受遺傳下的本能之支配，也不能只受過去習慣之支配；人必須以理想目的來指導其生活。

人必須以理想目的來指導其生活，所以嚴格說起來，世間沒有絕對無理想、無目的的人。一切人對於其未來生活總有一種憧憬、一種希望，這便是任何人所具有的一種理想目的；只不過有大小之不同，高低之不同而已。但是同時還可以進一步說，人所具有的理想目的，實有由低下而變爲崇高、由狹小而變爲廣大之自然要求。這是由於人又能自覺其理想目的是些什麼。人不自覺其理想目的則已，人一自覺其理想目的，便會感覺到狹小低下之理想目的不足以寄託其向上創新生命之要求，而要予以開闢與擴充。人之理想目的根本是在現實生活之上而主宰現實生活的。所以人愈想實現其理想目的，便愈要要求其理想目的之開闢與擴充。因此可以說，人皆根本具有一逐漸拋棄其狹小低下的理想目的、而把握一更崇高廣大的理想目的之要求的。

人要求其理想目的之日趨於崇高廣大，這是任何具有理想目的的人只要反身內省便可證實的一句話。但是由較低的理想目的化而爲較高的理想目的，再化而爲更高的理想目的，這只是相對的求更高。相對的高對於更高便是低。當然人不滿足於此相對的高，而要求絕對的高。於是人要追問：什麼是其一生最高的生活理

想、生活目的？這就構成一個人的人生觀。

然而人各有其人生觀，人各有其一生之最高理想目的。我們看見世間不同的人所抱之人生理想、人生目的，實有千差萬別。於是進而要問：什麼是可以普偏適用於一切人的人生理想、人生目的？我們要求有一個放之四海而皆準的人生理想、人生目的。這便成爲哲學上人生哲學所討論的課題之一了。

但是一入哲學之門，要來研究什麼是可以普偏適用的人生理想、人生目的，便發見一切哲學派別又是千差萬別的、在哲學中根本沒有一種普偏公認的人生哲學。所以關於什麼是人生之最正確的理想目的？這一問題，哲學史上永遠在紛爭着。不過我們卻不必因噎廢食，而不來討論人生之理想目的。因爲哲學史上之紛爭愈烈，愈足以表現人類是在要求一普偏的人生哲學；而此普偏的人生哲學之未曾固定的建立，也正足以表示人類是在向上創新其生命的過程中前進。我們現在所當做的，只是提出我們認爲可以普偏適用的人生理想目的來供人們的採取。

本書的作法，自始卽採用直抒己見、只提出正面主張的辦法，所以對於過去哲人的主張，雖曾多所融攝，然而並不想多所徵引。至於我們所反對的學說，也不暇一一去批評。我們只須說明我們的態度，是自人生論人生。在這一點上，不能不稍辭費幾句。

我們的態度是自人生論人生，因此認爲人生理想不當在人生以外去求，人生的理想卽在人生之中。人也

許是上帝造的，也許如印度婆羅門教所謂自梵天口中吐出來的，也許是從另一世界墮落下來，死後還會回到那一世界去的。這些我們都存疑不論。但是人既成了人，我們便只當站在人的立場說話，而且也永遠只能站在人的立場說話。我們不能說人生只是一手段，其本身無價值，其價值只是在人之能實現神的意旨，或在人之求升到另一世界；我們不能以此作爲自覺認定之人生目的。因爲所謂人的意旨或另一世界之種種名辭，都必須與現實人生經驗相聯繫，而後其意義乃能爲我們所了解。即宗教家主張人們當實現神的意旨、當求升到另一世界時，其所持以勸服人們的理由也不能不根據人們共同的經驗說話。我們對於宗教的重要性並不抹殺，以後將要論到，但是我們只承認宗教的活動是人生活動之一，宗教之所以有存在的必要，只是因爲有某一方面的人生需要，須賴宗教之存在來滿足。所以宗教只是對實際人生需要發生價值；神的信仰、另外世界的信仰，只是對實際人生需要發生價值。它們爲人生而存在，不是人生爲它們而存在。我們不能說人生只是一手段，不能說人的目的只是在神的意旨之實現、另外的世界之達到；我們必須在人生本身建立人生目的。建立了人生目的之後，如果其本此目的之認識而發生的行爲，正是神的意旨之實現，正是可以幫助人於死後達到另一世界，那只是人的行爲之自然的效果。我們不能說人是爲了獲得此效果而才有此種行爲，只當說就人生本身講，人便應有此種種行爲。我們必須把宗教家的話顛倒過來，因爲如果不把它顛倒過來，便很容易走到與實際人生相反的路上去，而忽視了人在實際人生中所當盡的其他責任。論語中說：「季路問事鬼神，孔子曰：「未能事人，

為能事鬼？』『敢問死』曰：『未知生，焉知死？』」這段話，正可解釋能事人便能事鬼，能知生便能知死，能盡生道則死後便可升入更高之世界。但是我們的問題始終限於事人、知生、盡生道的本身。我們只當在人生之內建立人生目的。這是不可不先標明的。其次，我們也不能說人生的理想是在完成宇宙的進化，或使人進化為超人，如進化論的哲學家或尼采諸人所說。因為所謂人生的理想是在完成宇宙進化、成為超人之說，與所謂人之理想在實現神的意旨或升到另一世界，兩者雖有虛實之分，但是其為離開我們當下所經驗的人生來說話則一。因為如果說人生的理想是在完成宇宙的進化，則我們大有把宇宙人生對立起來的意思。把宇宙人生對立起來，而說人生的理想是在完成宇宙的進化，仍不免把人生的理想放在人生以外。同時，如果說人當成為超人，便又有現在尚不是超人的意思；說現在人不是超人，而主張現在人當以成為超人為目的，便又是把現在的人生當作手段，結果必定會發生輕視現在、逃避實際而妄想將來的心理。本來，照我們的根本主張，人是宇宙的中心；宇宙進化出人以後，人便參贊了宇宙之化育，人之努力便是促使宇宙的進化，由人之繼續努力而逐漸改造他自己，則人成為超人原是無可奇怪的事。但是我們並不因此說人生之目的是在使宇宙進化，是在成為超人。我們只常說使宇宙進化、人成超人，乃是人的努力之自然的結果。一件事之結果，並不一定卽是人做那件事最初所懷抱之理想。譬如我們的研求學問，是可藉以得名得利；但是在研求學問時所懷抱之理想，卻並不一定是在得名得利，而且時時抱着得名得利的心理去研求學問，其結果是絕對不能在學問上獲有最高之成就，甚至其結

果反是得不了名，得不了利。所以儘管承認由人之努力自然會獲得宇宙進化、人成超人之結果，但卻並不能因而主張人應當以完成宇宙進化、人成超人為人生之目標。因為當我們懸起所謂完成宇宙進化、人成超人等目標時，既容易使我們發生輕視現在、而逃避實際、妄想將來的心理，且由此種心理，便會使我們反忘了現在所應當努力的事。其結果反不能使宇宙進化、人成超人。

我們不說人生之目的是在實現神的意旨，是在升到另一世界，也不說人生之目的是在使宇宙進化、人成超人；只是說，人生之目的，即當在人生本身中建立。那麼自人生本身所建立之人生目的，又是什麼呢？

要解答這一問題，首先應當說的，就是一個人的人生理想，應當聯繫於他所處的社會而建立。在此便需要說明，孤立的個人是無法建立人生的理想的。為什麼？因為所謂孤立的個人這一觀念，便是一「抽象」的名辭，在實際上是從來不曾存在的。所謂個人，都是社會中的個人；只有社會中的個人，才實際上存在的。關於這點，可分為六段來解說。

一　個人與社會不可分離之根據

甲、關於孤立的個人之不存在，只有社會中的個人才實際存在之說，現代的社會學家、哲學家已指出很多的證明。就一般常識而言，大家亦都知道說這話。但是為加強這話在讀者心中的意義起見，不惜就最淺近的事

實，對這話加以反證的指點。我們說孤立的個人是不存在的，必須處處自羣體的眼光來看個體。從縱的方面，大家首先都知道每一個人都有他的父母，父母又有其父母……一直追溯上去，每一個人便成爲無數的先代之結晶，而是無數先代的生命過程聯繫而成的「人類社會生命之流」之一交點。人之個體只是如是之一交點，在這一交點，接受了過去無數先代的遺傳質素。每一個人，不要把自己看成只是現在的一個人，而要時時想到自己的血液，乃是過去無數先代之血液質素所混化，自己的靈魂乃是過去無數先代的心理性格所凝成。我們要常常想像人類社會之變遷，眞好比一河流，個人只是以前無數的生命之波所交融互織而成之一波。任何人既無法把自己這一波孤立，他便根本不當說有孤立的個人。因爲個人之生出，便是無數先代之生命所凝化，個人根本便是一羣人共同的產物，個體根本是出自羣體。

乙，以上說個人是一羣人的產物，乃是追溯個人之所由生；而個人自出生以後，他便立刻成爲當下的社會之一員，賴社會之供給而生存。這便是非常顯明的，一碗飯必由農夫播種而收穫，而舂碾，再經過工人之運輸，商人的出售，廚工的炊煑，才能成爲我們的養生之資。試想這碗飯直接間接要經過多少人的手！我們每一個，如果有機會，試幻想與此一碗飯有關係的各種人都站在我的面前，一齊伸着手把這碗飯向我送來，再想一想這碗飯的來歷，這樣將使我發生何等的感激之情緒？我們每一個人需食，需衣，需日常的其他用品。如果把一切造這些用品的人，直接間接對此用品之供奉於我有關係的人，都幻想一下，立刻便會發生一種感覺，似乎看見整

個人類社會數萬萬的人都成了送這些用品來的人，他們似乎都一齊對我說：「朋友！我們大家合力來供給你一切的需要！」如果我們每一個人與各幻想出如此之圖畫，試想我個人對於社會之所負欠者是如何之大？我又將感覺何等的慚愧？孟子早已說過：「一人之身，而百工之所為備。」我們每一個人賴百工之備而生存，我的生存只建築在他人的供給之上。如果我們每一個人試再幻想，從我的生存的基礎上，把他人對我的供給一一抽去，我將發現自己如同一塊由許多線縷所織成的布，現在竟把這一縷一縷的線抽去，那麼最後所剩下的便只有虛空了。希望讀者在此，真正放下書來，實際上作如此之幻想，便將親切的感觸孤立的個人是何等的可憐，而將自然而然的對社會增加真實的感情。

丙、豈特個人的生存離開社會的供給便成烏有，縱使個人生存的物質問題已經解決，但是如果離開了他人，則其在精神上亦不能生活下去。人根本是不能離開他人而生活的，人是最怕寂寞之一種動物，人根本上是需要他人的安慰、體貼與同情的。不管是家庭中人，或是家庭外的朋友，人人都需要他們的安慰、體貼與同情。人總是要他人關心，寂寞使人煩惱，孤獨使人淒涼，生離使人慘傷，死別使人恨不與之俱亡。這是最普通的人所同有的感情。人一定需要與人同處，心需要與心相印，情需要與情相通。悲哀望人伴着流淚，一滴同情之淚，便分擔了自己的悲哀之大半；歡喜不願有一人向隅，大家快樂便增加了自己快樂之成分。人要與人有共感，最難得者便是知音，最寶愛的便是同志；所以有了知音，有了同志，便寧死而無憾。縱然避世的長沮、桀溺，仍需要耦而耕；入山

學道的人亦需要道侶，絕對孤立的隱者始終帶着微笑招呼來訪的客人。莊子說：「逃空虛者，聞人足音，跫然而喜。」任何隱者都不能例外。縱然是一心要超生天國而又不作教會獨修苦行的基督教徒，他心中仍要化上帝爲有人格的父親，還要想着天上的衆多天使。至於佛教徒則永忘不了他心中的過去諸佛、未來諸佛，而佛仍然是出自人。人人必須與人爲伴，「鳥獸不可以同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」豈特孔子爲然？人根本是社會的動物，縱然除掉一切在利害上的互助之外，人依然是一社會的動物。人根本是要賴他人相伴，然後才能生活。絕對孤獨寂寞的人，而又不幻想一神或佛與他相伴的人，這種人是我們所不能相像，如果眞有這樣的人，他唯一的命運只是缺乏情感的滋養而立刻趨於死亡。

丁、人根本需要人的同情來與自己共感和滋養，人亦根本是會同情他人而與他人共感的。人聽了上半句的歌聲，不知不覺的去接唱了下半句；入門見了滿座的愁容，一腔的高興便飛到九霄雲外；在激昂的羣衆中，平居最自私的人會忽然義憤填胸；多年斷足、閉門謝客的運動家，一朝到了廣大的球場參觀比賽，會技癢難熬。人與人間總是互相暗示模仿，所以三人成市虎，偶然間的謠言轉瞬間會滿城風雨。「早上某貴婦額上跌了一傷，貼花掩飾，額上貼花便成了巴黎晚間宴會的時裝。」「從西班牙的英艦，偶然一水手眼花，遙指一敵船已到，而一陣狂呼，於是好似大家都看見而且有人指出那船之一切詳情。」此二例見呂邦(Le Bon)羣衆心理。人與人間之心理的互相影響、模仿與暗示，不僅是速於古代之「置郵而傳命」，簡直好比無線電電波之流行。這都是證明人原是會

與人共感，與人同情，個人是不能封閉於其自身之內，而永遠是開着心戶來接受社會之影響的。個人與社會原是不可分離之一體。

戊、個人與社會原是不可分離之一體，這從個人總想表現自我於社會的心理上尤可看出。人總想表現其自我於社會，總想作出一番事業與人看，總希望得到社會的讚許，不願被人看不起。這不必是所謂立德、立功、立言的人才有的心理；即一般最普通的人，以至小孩子，都有一種自然而然的自表衝向。這一種自表心理盡量發達之後，自然會引起好名好勢之不正當的心理；但是好名好勢之不正當的心理，只是自表心理之過度發達後的流弊。這種心理之本身原並非不好的。自表是要得社會的承認，是要使社會肯定我自己的價值。這一種求社會承認、求社會肯定我自己的價值的心理，正是表示我天生是不能生活於個人的世界之內的。我自己的能力，我自己已有了；然而必須社會承認我有，我才能滿足。這證明我自認為有者，尙非眞有；必須社會認其為有，才是眞有。我雖自認為有者，如果不得社會之承認，我便不能信為眞有。所以如果一個自負有蓋世才華的人，在社會上屢經挫折，則對於他自己的才華便自然會漸漸不相信起來。個人的自信必須獲得社會的信任，然後才能維持、常保，然後才更能加強增大。所以英雄豪傑在初出茅廬的時候縱然不十分自信；但是一經幹了一番事業以後，愈得人的信任，則其自信亦愈深。這都可證明人之自信為有的，必須社會承認而後自信為眞有；個人根本是要求社會之承認，個人是必須賴社會而存在的。

己、個人與社會之不可分離，尚可從心理學上人我的意識之發展上看出。從前曾說：人之異於其他動物者，在他之能自覺，但是由此便以為人最初只是知覺他自己，後來才認識有他人，這卻犯了嚴重的錯誤。實際上人與我之意識，實是同時發展的。人知道有「我」，只因為有「你」。人知道自己時，同時即知道有他人。而且尚可說人是先有人的意識，然後才有我的意識。小孩子在未知說我以前，他被別人呼喚什麼，他便自稱為什麼；父母喚他什麼，他便自稱什麼；父母對他說「你」，他便自稱為「你」。必到他正式知道「你」「我」是相對的名詞，才知「你」是指對方。這種他人稱他什麼，他便自名什麼的現象，最足以證明人之最初並不是從自己看自己，而是通過人來看自己。人之對自己之自覺，是與人相待而後有，人是自始便能認識他人與我之相對而同時存在的。這證明人之社會意識之原始，人與社會之自始即不能相離開。

以上所說個人與社會不可分離的各種證據，把它合起來看，便知道所謂個人的名詞，根本是一「抽象」，其體的實在，只是個人與個人相互關係組成的社會。社會學家中多比喻個人之在社會，如細胞之在人身，以至還有主張社會本身有所謂「社會心」；哲學家亦多主張個人的精神是一社會的客觀精神之分化，此客觀精神是一有人格的實體，並有說這有人格的實體，即個人所自生之上帝者。關於這種種說法，我們雖然不能驟然的相信，但是他們的話都明白顯示了無孤立的個人之事實。

二　個人當為社會服務是因為欲為己必須為人，為人即所以光大自己生命之意義

在通常的情形之下，只要把我們以上所說個人與社會不能分離，個人與社會處處交相關切的事實深刻的把握住，便可知道任何只為個人之人生理想，是無所依據的。一個人的人生理想，不當由他本身建立，而當聯繫於其所處的社會而建立。我們可以確定的說，人生理想即是為社會服務。但是有許多人卻要問道：你以上所說的，只是個人不能離開社會之事實，這些事實固是事實，但是我仍然不了解為什麼從個人不能離開社會便一定要為社會。如果個人與社會是絕對的不相離，為社會即包括了為個人，那麼我們何不可說為個人便可包括了為社會？我可以承認你所說的一切，但是我仍可只懷抱為個人的理想。你說我個人原是無數先代之結晶，但是既經結晶而生了我，我便只認識我自己。你說我個人之一切需要都要待社會來供給，那麼社會供給我的愈多愈好，我卻不願意供給社會的需要。你說任何人都需要他人的安慰、體貼和同情，我就希望人人都能來安慰我、體貼我、同情我，但卻偏不願安慰、體貼、同情他人。你說我有時不免自然流露同情，我也任它流露，但是我並不必因此而勉強去同情他人。你說個人都想表現自我而求得社會的承認，那麼我便要盡量的自表，讓我自表的心理過度發達，使人人恭敬我、崇拜我，我只要想爭得我個人的名譽權勢。你說從心理學上證明人我的意識是同時發展的，但我既能分別人我，則人便是人，我便是我；我又何必要為人而努力？我承認有人，但是我要利用人，將人作為我之工具，這又有什麼不可？你說人當為社會，你已承認有所謂不為社會而為自己的人。既然有為自己的人，我何以不可學他？你以上所舉出的事實是事實，但是你尚不曾指出我們必當具有為社會的人生理想。

你必須進一步，從個人的立場，亦指出人之不可不具有爲社會的人生理想，才能使我心服。

這一種疑問，在人是不能免的。自來的社會學家及一部分的道德學家，竭盡心力，指出個人依賴社會，社會與個人不相離的事實，而仍不足以勸服人，以致無論何時都有這種自覺的個人主義者，其失敗便在他們不能答復這種疑問。但是這種疑問，我們根據中國先哲的話，可以從兩方面答復。根據中國先哲的話，我們可以指出，你縱然純粹站在個人的立場，你亦當爲社會。我們眞把這道理闡明，那便眞可以確立爲社會的人生觀了。這兩方面的答復：一、是你必須爲社會才能爲你個人；二、是你個人的本性中，便潛有爲社會的要求。現在我們依次加以說明：

甲、道家義　是你必須爲社會，才能爲個人。這一項的根據是：宇宙間一切的事物，都是在互相感應、補足、求均衡。光發於此，見乎彼；聲發於此，應乎彼；一石擲入水，浪圈便層層現出。宇宙原來是沒有間隔的通透體，所以人的言行，發乎邇而見乎遠。自私的人，其言行所表示，人人都會知其爲自私；其一顰一笑，一舉一動，誠於中而形於外，顯於人之目，印於人之心。一人告他人，他人傳衆人，正如水波之蕩漾，無遠而弗屆。而且宇宙間又有互相補足求均衡的自然律，高的巖石必要漸漸風化而化爲塵土，一切的山總是不斷的向地面平，一切的河底必漸漸的增高，宇宙間一切事物的變化總是從不齊而傾向齊。所以過多的東西無不漸漸的減少，過少的東西總會慢慢的增加。自然律憎惡「太甚」，「天之道損有餘而補不足。」人是宇宙的存在之一，所以自然律便反映而呈現於人

心。一個人之拚命的自私而求得他自己的名利，這是由於他的自私心，根據上述的自然律，必然引發了別人之自私心，使別人來與他爭名利。別人決不顧他所得的名利太多。他的自私心之感染別人的自私心，亦如聲波、光波之傳播，立刻由此及彼。人與人要求所得的平均，亦如山要低、河底要高一樣。這中間因果感赴的關係，眞是微妙難言，因此人世便有自然的報償律；太富貴者必遭忌，遭忌之禍不及於自身，亦必及於其子孫。殘害人者必遇人之殘害；殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。牙還牙，刀還刀；不現於眼前，則現於身後。天網恢恢，疏而不漏。你不安慰人、同情人，人亦不會來安慰你、同情你。你不尊敬人、崇拜人，人亦不會來尊敬你崇拜你。你想利用人作工具，人亦想來利用你作工具。所以只爲己者終於爲不了己，害他人者終必歸於自害。人要爲己，便必須先爲他；只有能爲他者，才能爲己。你爲他，則你爲他的心亦立刻感染到他人。根據自然的求均衡，他便亦以你爲他而爲你。所以老子曰：「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」愈是爲人己愈見有，愈是與人己愈見多，只因爲「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，」所以人道也「惡盈而好謙。」一自然律之表現於天道、人道者，根本是一貫，惟其你自己把你自己抑下去，別人便會來補你之所缺。孔子生不得行道，死後人亦要尊之爲「聖先師；」生前曾餓於陳蔡，死後便得數千年之祀享。我舉這例，是要證明人類生性是要求平你之克己與犧牲，決不會是眞正的克己與犧牲。你打的長遠算盤是永不會吃虧的，所以你眞是能努力於社會，社會決不會辜負你。對人的眞正的感情，沒有不被人還報的。如果不被人還報，你便要反省你的感情亦許未眞。所以你要爲己，而先爲人。你要求你在社

會上占地位，你必須先關心社會，財富要社會賜與，名譽要社會承認，權威要社會擁戴，一切都係於你自己在他人心中發生何種的作用。你不能單獨的達到個人的目的。你要達到你個人的目的，必須先去達到社會中他人的目的。「天助自助者」，然而只有能助人的人，才能成自助者。

乙、儒家義　個人本性中便潛伏有爲社會的要求。上面一段，只是純粹從利害的觀點上，說明你要得人助，必先助人；要滿足你個人的要求，必先爲社會。這尙是承認人的自私心而因勢利導的說法。如果只有這種說法，我們尙易誤會以爲一切的人生理想都是一種商業上的交換；這還不足以建立人類道德的眞正意義。

人生理想的眞正意義是在人根本與其他動物不同。其他動物只求其自身生命的維持與種族生命之延續，而人則除了求其自身生命的維持、與種族生命之延續而外，還要求其生命之光大。生命之光大者，卽求其生命意義之無盡的豐富。以前雖曾說一切生物之求生存，亦卽表示其求生命意義的豐富的意思；但是其他生物之生命意義之豐富，只表示於它們使其自身生命之活動範圍較廣，及使子孫進化到更優秀爲止，所以它們不能眞求生命意義之無盡的豐富。而人類則根本是要求其生命意義之無盡量的豐富的，所以人有無窮的好奇心，想了解宇宙之秘密，想能永遠不斷的製造工具，以解放無窮的自然力等等。因此我們說，只有人才是要求其生命之光大的；只有人才是要求其生命之意義不斷的豐富、逐漸的博大，如光之放射而要射到任何處所。然而人如要求其生命之眞正光大，則必須有人與人間的互相同情友愛的生活。人與人間互相同情友愛的生活，其

本身便是人要使他生命意義同趨豐富所必需的。因爲我們同情他人、愛他人；則我們此時便是以他人之心爲心、以他人之苦樂爲苦樂、以他人之意願爲意願。這時，我的心因念着他人，於是他人便成爲我的心之對象，我的心中便包括着他人的心。於是他人的生命內容，便成我的生命內容。所以我同情的人、愛的人愈多，則我的心量愈大，我的生命內容亦愈豐富。而因我同情他人、愛他人之故，而幫助他人、扶持他人，則我的生命活動貫注到他人身上，我的生命意義便愈豐富，而我生命之價值也便愈光大。所以張橫渠說：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」我們試想單純的生命之維持與生命之延續算得什麼？一個頑石千年不化，它的生命維持的時間，眞可謂久；一個阿米巴一點鐘便生出無數子孫，它眞算善於延續它的種族了。然而人誰願當頑石與阿米巴？動物無不知飢求食，性欲動時求偶；然而人誰願與其他動物相提並論？原來人之所以異於其他動物者，全在人之知於生命之維持與延續而外更求生命之光大。然而生命之光大的辦法豈有更好於以他人之心爲心而愛人、助人？我們愛十人、助十人，則我之生命光大了十倍；愛百人、千人、萬人，則我之生命光大了百千萬倍。我們如果眞能如聖賢一般「以天下爲一家，中國爲一人」；「視天下有溺者猶己溺之，天下有飢者猶己飢之；思天下匹夫匹婦有不被其澤者若己推而納之溝中」；抱着使「舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者莫不尊親」；如果眞具有那種無所不愛的志願，則我們心量大到與天地好生之德相等。所謂「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天」；而「爲天地立心」，則我們的生命的空間和時間將光大到和

宇宙生命合一而成爲無窮。這是何等崇高偉大的生活！自然「博厚配地，高明配天，悠久無疆」地廣生和大生了。

三　德與樂之一致道德即幸福

我們假如眞了解了人類有爲社會以光大其本身生命意義的要求，便再不會說同情人和愛人是犧牲了自己之一部來爲人，利他助他是一苦事。這些話眞錯誤到萬分了。只有不具備眞正的同情心、仁愛心的人，才自覺利他助人是一犧牲，是一苦事。眞正具備同情心、仁愛心的人，其同情心、仁愛心是從他生命之流中自然洋溢出來的，他具有源遠流長的生命之泉，他的情愛是不容已地滾滾滔滔的流出，他必然的洋溢到周圍地上去灌溉他人的生命之苗。通常人不了解苦樂之眞意義。什麼是苦？生命活動之阻礙便是苦。什麼是樂？生命活動之順遂的流暢便是樂。苦樂不在物上，而在生命活動本身上。活動有阻礙即是苦，無阻礙即是樂。而這種由內發的活動，其阻礙是在內而不在外的。活動順遂則心安，心安則理得；心安理得即所謂樂。反之，所謂苦，只是心不安，心不安則有所謂神明內疚，其苦痛仍是內在的。所以具備自然流出的同情心、仁愛心的人，決不會感覺到苦；因爲他的同情心、仁愛心從他自身流出；「我欲仁斯仁至矣」，求仁便得仁，是沒有任何東西可以阻礙他的。人只有爲私而求在外的東西，才會遇着外在的阻礙。例如名利勢位均是求在外的，不可必得，機緣與命運總把你限制了。不得的時候固然是苦，得着的時候仍然恐其失去，仍是苦，得失的觀念便永是苦痛的源泉。至於助人利人的事，則

是求在我的，你只要發心去助人利人，是沒有人能阻礙你的。因爲你當下發心，你當下便可去做。自然你助人利人的事不必成功，但是成功也罷，不成功也罷，仁終歸是要成的。因爲成仁的事不在外而在內，外部的東西是永遠阻礙不了你內部的志願的。所以人如果順着他的同情心、仁愛心去支配其行爲，是決不會眞有苦痛的。仁者之愛人，如母親之愛子；母親之愛子是決不會有眞正的苦痛的，因爲她的愛，是從愛之活動本身流出，那便是她快樂的源泉。她的一切焦慮，比起她愛之活動本身所與她之快樂，便都成微末不足計較的了。她的苦痛，祇有在她失去愛子的時候才會有，因爲她的愛之流發生阻礙，其苦仍是內在的。仁者之愛人，自然也不免憂國憂民，然而他之憂國憂民，正是愛的一種表現，憂之故愛之，其所憂者在民而不是爲己。他能行仁，卽自得其樂，則他之憂，比起他之安仁之樂，也成微末不足計較的了。所以孔子說「仁者不憂」，又說「樂以忘憂」。孟子說：「禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」我們了解此意，則范文正公所謂「士當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，尙可補充一句，說眞正爲天下的人，他的憂處卽他的樂處，他是無時不樂的，所以他也不待其他之樂來補償他之樂。我們必須認清這點，才能了解何以孔子說「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」；又稱讚顏子說：「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」也必須認淸這點，才能了解古今許多捨身濟世的聖人、賢人、革命家，終身勞頓困扼，奔波而仍無絲毫怨尤，仍然慷慨赴難、從容就義的理由。如果照一些唯物論者、功利主義者的看法，把人類只視作一求個人生存的動物，那麼我們對於這種現象眞是無法了解了。

四　仁愛本於天性

最後，我們尙須知道偉大的人物之同情心、仁愛心，並非只是由於訓練陶冶而成的。要知道一切偉大的人物之同情心仁愛心，原是任何人所固有的。世界上有一種最錯誤說法，是說人的天性中並無同情心與仁愛心；同情心、仁愛心全是後天培養出來的。我們也並不否認人的同情心、仁愛心之擴大，須待後天之培養，但是若因此就說人的天性空空蕩蕩，有如一張白紙，那便大錯特錯了。作這種主張的人，都因只看見人在嬰兒時期並不知什麼是同情仁愛，便說人性中原無這些。然而誰在松子發芽時會看出它能長成參天的高樹呢？你能說松子中沒有長出參天的松的性嗎？人性是慢慢發展的。人在嬰兒時自然什麼都不知道，其中還看不出所謂仁愛心、同情心；然而一到他開始有知覺時，他便有愛與同情之流露了。我們怎能說這些在後天才表現的心理是他先天所沒有的？人既然在後天中有同情心、仁愛心，怎能說人在先天中全無這些？誰能蒸沙成飯，使石上長出生物來呢？因此我們必須承認人心中原是具有仁愛與同情的。這一點我們的先哲眞是認得清楚極了。孟子首先說：「仁，人心也。」果實的本質名仁，所謂桃仁、杏仁。人的本質便是仁心，乃是人所固有的。所以孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」我們看兒童在稍有知覺時，便無不有同情心之表現：年齡大的人憂愁，其他年齡大的人尙未感覺到，兒童先已感覺到了；年齡大的人喜悅，其他年齡大的人尙未感覺到，兒童也先已感覺到了。這

一點同情，便是一切偉大的同情心、仁愛心之開始。所以孔子說「天地之性，人爲貴」，已含性善之意，到孟子便斬釘截鐵的說性善。後來的儒者大多數亦主張性善。性善論是中國哲學最盛行的心性論。要知道所謂性善，並非說性中原有善之一物，亦非說性中一切善都已全備，亦非說人不可以流於爲惡。通常所謂善，都是指行爲的結果來說，說利人者爲善。這所謂善，乃是對於行爲的結果之判斷。因此可以說我們的行爲所自發之性，無所謂善。但是假如由果溯因，則人既可發出善的行爲，便亦可說人性是善。不過人性雖善，仍不易說人生來時的性中便已具備一切之善；我們說性善，最好說是人性中原有好善之趨向，從人性中便可擴充出一切之善。所以孟子雖說性善，但同時仍說：「苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母」，「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」。因爲性中雖原有好善之趨向，但苟不加以擴充，則此趨向便會漸漸隱沒，於是由物欲之吸引，流而爲惡。然而人性是趨向於善的，則無論如何應當承認。我們說人性是趨向於善的，最明顯的證據是人無不有良知，人無不知道當爲善，善是好的，惡是壞的。就是我們所認爲窮凶極惡的小人，也不能將其良知完全蒙蔽。我們說一個人是壞人，他自己決不承認他是眞壞。無論找一個怎樣壞的人來問他何以要作壞事，他必然會找出許多好的理由來替他自己辯護。所以就連世界上最殘酷的侵略者，仍必口口聲聲以正義人道來做自己罪行的掩飾。誠然，我們可以說他愈替自己辯護，愈善於掩飾自己，便足證明他自己愈壞。但是從另一方面說，壞人究竟不敢說人是應當壞，他究竟還要用許多好的話和正義、人道的名詞來欺騙他人，可知他的良知仍不能昧盡。因爲他究竟還

知道正義、人道是好名詞，正義、人道的名詞所代表的是好東西。這就是他良知之一點的萌現。就是明末的張獻忠專以殺人爲樂，似乎毫無良心；但是他的「七殺碑」上說：「天生萬物以養人，人無一物以報天，殺殺殺殺殺殺殺！」他這話表面上仍是以報天功來說；可見他對人雖無良心，對天究竟還有良心，因此他表面上才還要藉報天恩來說。我們根據人的良知之不泯，便可了解何以人作了壞事，常常的會神明內疚；而遇着適當的機緣，壞人常常的會有痛切懺悔之事。根據人的良知之不泯，便可說人性根本是好善惡惡的，人性根本是要趨向於善的。我們必須承認人性根本是好善惡惡，是趨向於善，我們的道德標準才眞正建設得起。如果人性本惡，則我可以說我之本性是惡的，我何必要爲善去惡？如果人性全是無善無惡，則我之本性既是無善無惡，善惡便都與我毫不相干。猶如樹之本性原是無思無慮的，人間的思慮便與之毫不相干。如此則善亦可，惡亦可，我又何必要爲善去惡？假如說人之本性是無善無惡，乃由教育使之善；那麽我們要問教育家自己也是人，那麽他的性既也是無善無惡，他又何必教人爲善？若說人之本性無善無惡，卻因爲人要求大家的共生共存，所以要爲善；那麽我儘可以說我只是我，我偏不求大家之共生共存，爲什麽我一定要說共生共存是善呢？也許有人會根據我們以前所說的話來答復，說你不求與人共生、共存，則你固將害人，人亦將害你，你自己也不能生存；必須你先助人，然後人才助你，於是你才能生存。由此便可以看出共生、共存是善。那麽關於這點，我們要聲明，我們以前如此說，只是一因勢利導的方便的說法。我們決不說，人之當求與人共生、共存，只是爲了怕人害我，求人助我；因爲爲怕人害我、

求人助我，而不去害人，而去助人，根本上還是一種自私的心理，對於出自這種心理而不去害人、而去助人的人，嚴格說來，我們只能說他有商人的算盤，而不能說他是有眞正的人生理想的人。我們所眞正認爲有人生理想的人，乃是那種全超出於個人的算盤，而仍認定人類之共生、共存爲善，自然而然的去愛人的仁者。所以韓非子說仁者是中心欣然愛人。只有這種認定共生、共存本身爲善，中心欣然愛人，無所爲而爲的，才是我們所認爲眞正的有人生理想的人；也只有這種人才眞正能殺身成仁，捨身取義。人如何會以人類之共生、共存本身爲善呢？這最後便仍只能追到人的良知，人的本性中之好善的趨向，如果不承認人的本性中有良知，有好善惡惡之趨向，則人的一切道德標準便永遠無法建立起來了。

五 人之仁愛卽宇宙生生不已之機之表露——天命之謂性

現在也許又有人會問，何以人獨有仁愛之性，獨有良知，獨能趨向於善？則我們可以回溯到以前所說：「人是宇宙的生命進化的頂點，宇宙自進化出人後，人便負擔了創造未來的宇宙生命的責任，宇宙的本體生元便似住於人心；以及惟有人能自覺等等的意思。我們說，宇宙的本體卽是生元，生元以生爲性，生便是善；而人是宇宙生命進化的頂點，宇宙進化至人，則宇宙的本體生元卽似住於人心，因此人心中便有宇宙的生生不已之機之表露，人自己的心中之宇宙生生不已之機，卽他人的心中之宇宙生生不已之機，因此人一方能自覺自己之

求生，同時亦即能知他人之求生，於是能推愛己之生，以愛人之生。這一種愛己之生復愛人之生的趨向，即人與生俱生的善性所以易傳上說「一陰一陽之謂道；」這所謂道，即指宇宙之本體生元。又說「繼之者善也；」即說生元有生生不已之機，以生為德生便是善。又說「成之者性也；」即說生元之生生不已之機，表露於人，成人之性。

中庸說「天命之謂性。」何謂天命？中庸說「惟天之命，於穆不已；」「天地之道，可一言而盡焉；其物為不貳，則其生物不測；」可見其所謂天命，實亦指宇宙生生不已之機。因為此宇宙生生不已之機乃是繼續前進的，有如向一動向而繼續前進，所以名之曰天命。而此繼續前進的宇宙生生不已之機，表現於人，便成為人之性，所以說「天命之謂性。」

六　盡仁愛之性即使人與宇宙生命合一

了解了人性中原有好善的趨向，及此好善的趨向原由於宇宙本體生元之生機的表露的意思，便可了解所謂「聖人洋洋乎發育萬物」無盡的仁愛心同情心，其源泉所自非他，即由於人將其所原具有的宇宙本體之生機之表露而成為人性者，盡量擴張，以求眞能合於宇宙本體的生生不已之生德而已。所以我們的先哲才說聖人即是盡性的人；又說盡性即知天，能盡其性即能盡人之性，盡物之性，可以贊天地之化育。

了解了所謂聖人的無盡仁愛心同情心亦不外乎盡性，便可了解我們之性亦即聖人之性；一切偉大人物

民胞物與的心量，正是人人自己的性中所原有的。因此人人都可學聖人，人人都可有偉大人物的民胞物與之心量。所以孟子說：「人皆可以為堯舜」；又說：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是！」既然人人都具有聖人和一切偉大人物同樣的性，為什麼要自安於平凡的衆人，只區區於個人的欲望之滿足，而辜負了自己的天賦之性，不把個人的生命光大起來成為無窮偉大的生命呢？這不是自暴自棄嗎？

• • •

道德非外面之約束乃所以滿足個人最深之要求　綜括上面所論，便知道人性原是有仁愛心、同情心的，原是有良知的。人能知謀人之共生、共存為善，自私、自利為惡。人性本有好善惡惡之趨向，道德標準即根據於人性中原有的好善惡惡之趨向而建立。所謂實踐道德，其實不外擴充人性中固有的趨向，而使其仁愛心、同情心日益拓展以至於無窮。所以中庸又說「率性之謂道」。率性者，率領此好善惡惡之性而擴充之，使天人一貫、人我相通之謂。所以所謂人當行道德、當為社會，並非從外面定一道德標準而要人去行。道德並非是社會所加於人之約束，而是出自人所自發之盡性的要求。所以人當行道德、當為社會，並非是要壓抑個人的要求，而正所以發展個人最深的要求，完成個人最深的要求。所以人之努力去為社會，同時亦即是為自己；去成物，同時亦即是成己。於是我們便不會懷疑，為什麼從個人的立場亦當為社會而不為自己了。

至此，我們可以總結一句話，即人生理想是在爲社會服務；而爲社會服務，亦即所以光大我們之生命之意義，擴我們天命之性，使人與宇宙合一。

第二章　道德之修養

道德修養之重要性與道德之關係　在上章曾說到，人不當只爲個人而當爲社會，當求人類之共生、共存；求人類之共生、共存才是善。而求人類共生、共存之心，即本於人對他人之同情心、仁愛心。順着人所固有之同情心、仁愛心而擴充拓展之，以求人類之共生、共存，即是行道。同情心、仁愛心日益擴充拓展，日益堅固，這便是行道之所得，即是德。只有一點天賦的仁愛心同情心是不夠的，必須擴充而拓展之，所以必須行道；必須行道，然後才有德。愈有德，愈能行道；愈行道，則同情心、仁愛心愈豐富，而天性亦愈敦厚。所以性與道、德三者，是互相依據、互相充實，而輾轉進展的。人之先天原有同情心、仁愛心，而後由後天之行道，轉以成爲後天的仁愛之德，而後復以後天增強我們之先天。先天是自然，後天是人爲；人爲出於自然，而自然必須加以人爲的促進，而後更成其所以爲自然。所以要盡性，必須行道；行道必須修道。所以人不可不有道德之修養。

所謂道德之修養，用盡千言萬語來說明，也不外爲善去惡，修己善羣。善之本在人之仁愛心；惡之本，在人之自私心。人或是爲善而行仁，或是爲惡而不仁，捨此則就彼，中間無中立之餘地。所以孟子說：「道二，仁與不仁而

已矣。」然而不仁不可為道，因人只能行仁道，而不能行不仁之道。所以孟子又說「仁也者人也，合而言之道也；」荀子也說「道，仁之隆也；非天之道，非地之道，人之所以為道也。」但是人應當怎樣除去惡的自私心而發達善的仁愛心呢？在此處，我們不可不討論人之惡的自私心由何而生？這問題，我們本早當討論，因為既是說人性趨向於善，何以又偏偏有為惡的事？如果人性真是趨向於善，人便不當為惡。人既為惡，便可知人性不一定趨向於善；人既不一定趨向於善便不能說是性善；人既是性不善，則人又何妨為惡？這樣說下去，以前所說的一切便都動搖了。所以我們應討論人之惡由何而來？其次再說明人當如何去惡以為善。

關於人之惡由何而來的問題，現在仍然根據孟子的意思來加以說明。我們說惡就是自私，就是只知有己而不知有人，就是損人以利己。現在便要問，人為什麼會明知故犯的做那損人利己的事？嬰兒初生時，想盡量的吸乳，由於他之吸乳過多，致使他母親的身體受傷，這尚不能說是嬰兒的罪惡，因為他此時尚不知由他之利己而致損害他的母親，他並不是知他母親將受損而盡量吸乳的。必定要到他明知他母親將受損而仍圖滿足他個人的欲望時，那我們才能說他是惡。所以一個人自然而然的本能要求，如飲食、男女之類，均不是惡，而且可以說是善的。因為有飲食、男女，而後有生命之維持與延續；生命之維持與延續本是可以說是善的。如果個人之生命的維持與延續不可說是善的，則社會之生命的維持與延續也不能說是善的。但照我們的根本思想，生根本上原是好東西，因此個人之飲食、男女等本能的要求亦是善的。孟子說性善，又說「形色，天性也；」卽是說正當的

食色爲盡人之理，亦是善的意思，人之飲食、男女等本能的要求，本身既不是惡，則惡由何來？我們說，惡乃是原於只知自己之本能的要求之滿足，而致損害他人之本能的要求之滿足。這便是惡。但是人爲什麼會損害他人之本能的要求之滿足呢？這不外兩種情形：一種情形是物不足以養人，供給不能滿足需要，這是荀子所謂「欲屈於物，」於是不免爭奪而互相損失以利己；還有一種情形是人過度發展他的本能的欲望，由飲食之欲而成饕餮，由男女之欲而成淫欲，這是荀子所謂「欲窮於物」以致形成各種聲色貨利之欲，成爲社會的亂源。但是人爲什麼會過度發展他之本能的欲望呢？則又由於人常爲聲色貨利之物所誘，自己的心陷溺於聲色貨利之中，而陷溺以後則貪求無已，於是作出損人利己之事。由此可見一切的惡都不是先天的。前一種情形之惡，是由於物之不足；後一種情形的惡，是由於物之過多。物之不足，卽可謂個人之過貧，過貧則使人發生爭奪，卽是使人爲惡；物之過多，卽可謂個人之過富，過富則使人放縱其欲望，亦是使人爲惡。然而此種爲惡之事，均源於後天之環境，並非人性本有不善的趨向。所以孟子說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴；非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」試假設一個人生來便使他滿足其適當之本能的欲望，而又絕不用過多之聲色貨利來誘惑他，試問這種的人還會成壞人嗎？如果自始不用任何聲色貨利來誘惑他，其本能的欲望又獲得適當的滿足，而人還會做損人之事，這眞是我們所不能想像的，如果人眞是這樣一種愛作損人之事的動物，則人眞是根本上的壞東西，再用任何方法亦不會把他救好了。人之所以教得好，只因爲他本來有好善之趨向。他之作出損人之壞事，都

是由於上述兩種因素，不是安心要做壞人，就猶如水之可以導向下流，乃由於它本有下流之趨向。一切教育都不外引發人天性中所本有之趨向。所以中國先哲說：「率性之謂道，修道之謂教」。西洋 educate 一字，亦原是引發的意思。教育如果能使人為善，便當承認人性中原有好善之趨向，決不能說人性中有愛惡的趨向。人性中既有好善之趨向，因此，如果使他生來的本能欲望獲得適當的滿足，而又不受任何聲色貨利之誘惑，則人決不會成壞人的。

我們懂得這個道理，便知道：要使人為善，其首先的一件事，便是使人的本能欲望相當滿足。此即管子所謂「倉廩實而知禮義，衣食足而知榮辱」；孟子所謂「仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」以及孔子先富後教的道理。其次是要使他勿受聲色貨利之誘惑，即孟子所謂「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣」；「堂高數仞，榱題數尺，我得志弗為也。食前方丈，侍妾數百人，我得志弗為也」的道理。

不過教人的方法和教己的方法是不同的。我們教人，首先必使人之本能的欲望相當滿足，然後才不會與人爭奪而作出損人利己之惡事；其次必使人處於不受聲色貨利的誘惑之環境中，然後才不致因過度放縱其欲而墮落，而作出損人利己之惡事。至於我們教自己，則尚不止如此。因為我們教人，是教那些尚不知善之所以為善的普通人。他們只是在天性中有好善為善的趨向，但尚未能真正去自覺的為善，所以要好好的培養他們，

使他們爲善的趨向發展出來，而行道、而具德。但是我們自己是已知善之所以爲善的人，我們應當自覺的爲善。我們既然知道損人利己之不對，自然不應當再作出損人利己之惡事。如果物的供給不足以滿足人與我的共同需要，則最好的辦法便是大家忍一些苦，而使已有的部分有適當的分配，此即所謂「不患寡而患不均」；更使未有的部分有積極的生產，此即所謂「知者賴物。」我們既然知道損人利己之事是不對的，便不能學一般人之過度發展其個人之本能的要求而出於爭奪，而必力求有適當的分配，或竟節約自己的要求以滿足他人的需要。同時我們既然知道聲色貨利之誘惑是可以使人爲惡的，便當自覺的避免聲色貨利之誘惑，雖在聲色貨利充塞之環境中，仍當堅定我們的節操，力持鎮靜，不被其誘惑，並不必待人爲我安排一不受聲色貨利的誘惑之環境了。

但是只說在遇到聲色貨利的環境時力持鎮靜而不被其誘惑，這還不夠。因爲我們自出生以後，耳濡目染，在不知不覺中已經受了許多聲色貨利之誘惑；它們雖細微，但是潛伏於我們的下意識中，一朝遇着強烈的聲色貨利之刺激，便立刻觸發起來，以致我們雖欲鎮靜而苦於不能自持。所以我們不只是在遇到聲色貨利的誘惑時要努力用鎮靜的功夫，尤其要在平時便有種種的修養。必須平時有修養，臨時才眞不怕誘惑，所謂平時養兵，戰時用。如其不然，則遇着強烈的聲色貨利之誘惑來到時，我們必定會陷溺於其中；於是物欲縈心，貪得無厭，自然會作出種種損人利己之壞事來。而且我們只求不損人利己，尙只算是消極的道德，尙不是眞正的道德。眞

正的道德，乃是積極的助人，本着對社會偉大的仁愛心、同情心，而為社會作出種種的事業。這種偉大的仁愛心、同情心的產生，尤有待於平時之修養。但是平時當如何修養呢？關於這問題，中國的先哲不知說了多少話，但是最切近的能使我們有積極道德修養之方法，不外二者：（一）是盡量減少我們日常生活中的享受；（二）是盡量擴充我們已有的同情心、仁愛心來為社會作事，使我們為社會福利而創造的事物盡量增多。

減少享受，所謂盡量減少我們日常生活中的享受，即是在平時對於所能享受的物質，我們能節制多少便應該節制多少。要知道所謂盡量的減少我們的享受，只是一種態度，並不能機械的規定某一種程度的享受便必然算多，必然算少。所以有許多人懷疑這話的意義，其實這話是有意義的。即在某一種空間、時間中，從我們所應享受的部分內，和所能獲得的享受範圍內，能努力求少享受一些，這便是少；反之，便是多。所以這一種修養方法是任何人都能行的。我們必須在自己所能享受的範圍內努力求少享受。我們應該常想到，人的生命能力是一常數；如果用在自己享受的方面增多，則用來為社會創造的力量方面便愈減少。譬如一架機器的力量，耗廢於其自身摩擦的力量愈多，則其所發出來的工作效率便愈少。我們說凡是一架機器，其所耗廢於自身之力量愈少而效率愈大者，便是愈好的機器；因此也可以說，凡是享受愈少而表現為社會創造的力量愈多的人，才是愈好的人。人人如果常常想着這種道理，便當力求減少自己的享受；不然，真要自愧連機器都不如了。不過實際上我們的生命能力並非即一常數，我們並非物質的機器，就物質的機器而言，它的機器不能增大它自己的能

力。然而我們是人人卻能支配自己,所以人能自動的增加其爲社會創造的力量;因爲人爲社會創造的力量之大小,是係於其爲社會努力的志願之大小,而人卻可以自動的增大其爲社會努力之志願的。然而人要增大其爲社會努力之志願,必須增加其對社會之熱情,亦卽擴充其對社會之仁愛心、同情心。至於如何才能擴充其對社會之偉大的仁愛心同情心,而爲社會作偉大的事業,這就是我們所要說的第二項的修養了。

充愛 人將如何擴充其對社會的仁愛心、同情心呢?這一點,我們亦可就孟子所謂「充類」「推恩」、「不忍人之心」等話來說,卽不外根據人所已有的仁愛心同情心達之於其同情心仁愛心所不及之處而已。因爲任何人都有其同情心仁愛心所及之處,世間無絕對無同情心、仁愛心之人。「人皆有不忍人之心」「惻隱之心,人皆有之」「今人乍見孺子將入於井,皆有怵惕惻隱之心」任何人只要一反省,便自知其有同情心仁愛心之流露,但唯一的使人成爲大人或小人之分別,卽在同情心、仁愛心之是否能盡量擴充。大人、小人之仁愛心、同情心之不同,是量之不同而非質之不同。所以要成爲大人,別無他道,只是盡量擴充其仁愛心、同情心而已。所以孟子說:「人皆有所不忍,達之於其所忍,仁也」「人能充無欲害人之心,而仁不可勝用也。」「仁者以其所愛及其所不愛」「老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。」這便是擴充仁愛心、同情心的方法。我們天天標舉一大仁的理想來勸人勸己,是沒有用的。最重要的,是從我們所已有的同情心、仁愛心之流露處,自行親切的體驗,順應而擴充之;如此,則其同情心、仁愛心自然如「火之始燃,泉之始達,」自然日益發達,沛然莫之能禦了。

恕─充仁之方　如果對於孟子所謂擴充仍然不能了解，而要問如何才能眞正擴充同情心、仁愛心？仁愛心、同情心擴充不出，又怎麼辦？那麼就當知恕之重要性了。恕是「如」「心」二字所成，如心者推己之心以及人之心之謂。有些人縱然不能反省他過去的同情心、仁愛心流露時之情況而擴充之，然而他自己當下的心，他永是能自覺的。他是永能推己之心以及人之心，擧他之心以加諸人之心的。他自己有欲望，是不是？他有欲，他人亦有欲；他既知要自足其欲，便應知他人亦各要自足其欲；他要自足其欲，便應想到如何使他人以及天下人都各自足其欲。這樣設身處地一想，他的同情心、仁愛心便無論如何亦要發出了。所以孟子又說：「強恕而行，求仁莫近焉；」孔子也說「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂爲仁之方也已」；「有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施於人。」另一方面，便是以己所欲者施之於人。一個人只要眞正時時能恕，將心比心，推己及人，他將發現最偉大的同情心與仁愛心，便都可以從他當下的爲己之心轉化出來。先哲所說的話，眞是千古不磨的眞理！

人必須擴充他的仁愛心與同情心，才能對社會有熱情。必須對社會有熱情，才能眞爲社會去作事業，表現他爲社會的最多的創造力量。一切爲社會作的事業，都是本於他對社會的熱情和對於人類的愛心。如果一個人根本無此存心，則他的一切社會事業之作出都是無根的，他亦決不會站在大公無私的立場爲社會服務，他終將成爲借服務社會之名，而行自私之實的人。所以千萬不要只口口聲聲說爲社會服務，最重要的乃在從事

於內心的修養。要得好果，先要造好因；要有好的行爲，先要有好的動機。源清則流清，源濁則流濁。心是一切行爲之源，怎可忽視內心修養之道呢？

我們要使自己眞正成爲獻身人類社會、光大自己生命意義的人，我們的修養，是一方面要盡量減少自己的享受，一方面要盡量擴充其對人類的同情心、仁愛心，使自己對於人類社會的創造盡量增多。這兩方面實是相輔而成的。我們愈減少自己之享受，則心境愈寧靜；反之，則必如所謂「其嗜欲深者其天機淺」。心境愈寧靜，便愈能看清社會之種種問題，同情於人之苦痛，而發爲仁民愛物之志；即是所謂「養心莫善於寡欲」「淡泊以明志」。而同情心、仁愛心愈增加的人，自能時時念及國家天下之安危，自知節制其個人之享受。人皆飢寒，我何忍豈衣美食？人皆救死不暇，我何忍縱情聲色？所謂「吉凶與民同患」，「克己以爲仁」，便是這個意思。

以上所論，都是重在爲人類社會的志願之建立，所以處處都自仁心之培養來說。仁實是爲人之本；順仁心而行謂之道。所以孔門處處言求仁；孟子兼言仁義，而謂仁爲人心，義爲人路。義出於仁。在心爲仁，對事爲義；愛人爲仁，愛人而使人人得其所，事事得其宜爲義。即後來宋明儒者，亦無不以仁爲諸德之首。這是理所當然的，因爲一切的道德都生於我與他人求共生、共存之心，而仁心即是我與他人求共生、共存之心的本身啊！

智仁勇之連環關係——仁要輔以智　但是人類一切道德雖都出自仁愛，而單說仁是不夠的。必須輔以其他之道德，而後人類的道德才完備。這最重要的便是智與勇。現在先論智。

為什麼仁要輔之以智？因爲仁心是愛人類而爲人類社會作事業的心，而人要爲人類社會作事業，就必須要具備如何作出種種事業的知識。一個只是天天憂念天下國家而無術以爲天下國家作事的人，他的仁心是毫無用處的。人如果具有爲人類社會作事業的仁心，必須進而求得各種事業所需要的知識；並且一方面需要求得知識，一方便須辨練自己的智慧。因爲要有智慧的人，才能運用各種知識而使之措施咸宜。知識是從客觀方面說，智慧是從主觀方面說，合此二者便爲智之全。有仁心者必須具有知識和智慧，然後才能知道如何實現其仁心以爲社會作事業。所以仁必需智爲輔。

但是仁必需智爲輔，除了因爲需要知識和智慧以實現其仁心而爲社會作事業以外，尚有其他理由，即有智而後能知仁。仁心是人人都有的，然而必須有智爲輔，然後才能知道什麼是仁，和如何修養仁之德性，這樣才能自動的不斷擴充其仁心。前所謂用以實現仁心之智，乃是工具之智，屬於古人所謂見聞之智。而此種了解什麼是仁，及如何行仁之智，則是德行之智。人愈有德行之智，便愈能增加其德行；愈能知仁，乃愈需行仁。因此，人不可不有此種知仁之智，以擴充其固有之仁。

因爲實現仁既必需智，擴充仁尤必需智，所以反過來說，如果人而無智，則其仁愛心常會不知不覺的減退下去。譬如一個人明明已發動了同情心要去助別一人，然而他自顧不知如何助此別一人，則只好不助他。如此則其同情心必無法實現，此念便只有淡下去。所以如果人一心一意要爲社會服務，而自己卻無爲社會作事之

知識，則自願其爲社會服務亦不知從何做起；久之，他便漸漸會想到人何必要爲社會服務。人的心理愈實現則愈強，不實現因而弱，所以人如兼具仁、智使之相輔而行，則其智愈大，仁亦愈能實現，而因以愈強，人之仁與智如果畸形發展，則其仁心最初雖或甚強，然以智不足以實現之，則其仁心終必逐漸的弱下去。以上說的是工具之智，而德行之智亦復如此。人如果沒有德行之智，如果不讀修養道德和激發同情心、仁愛心之書，致無辨別仁與不仁之分別之智，則其所僅有的天性中之一點對人的同情心、仁愛心，必致無法而使其滋長。如此，則根據不進則退之理，他的仁心仍然會同樣的逐漸的弱下去。

仁要輔以勇　與仁相輔之德，除了智而外，即爲勇。勇者行仁之謂。首先應該看出的，便是欲行仁必行之以勇。仁只是仁愛心、同情心，智只是知仁之應如何實現和如何擴充，但若無意志上之勇，則縱有仁心和知仁之智，而因其無竟服當前困難，以實現其仁心、擴充其仁心之勇氣，則終必無法實現其仁心，擴充其仁心。其仁心因無勇氣去實現擴充之故，亦必與不知如何行仁者相等，於是其仁心之活動亦必因繼續不下去而逐漸阻塞，而逐漸消亡。反之，如果有勇氣而不怕任何困難，則必能實現其仁心，擴充其仁心，而且其仁心在困難中多經一度實現擴充，自亦使增強一次。所以仁不可不輔之以勇。

以上說明了仁必須輔之以智與勇。仁必賴智之知如何實現、如何擴充，勇之使我們能去實現、能去擴充，而後才更能實現、更能擴充、更能增強。所以智、仁、勇是人之三達德。

關於這三達德的關係，以上是以仁爲主來論其有賴於智與勇二者爲之輔，現在尙可以智或勇爲主，而論其有賴於其他二者爲之輔。仁賴智勇而實現、而擴充；智或勇亦各賴其他二者而實現、而擴充。

智要輔以仁勇　智必賴仁爲輔。因爲不仁之人，對於社會國家既然不相關切，不生痛癢，自不會求具備有用於社會國家之知識；同時其仁心既然缺乏，而仁愛、同情的活動之經驗又少，則其對於仁愛、同情本身之原始的了解亦必缺乏，縱或讀了許多關於修養道德和激發仁愛、同情的書，他仍難眞正了解。所以愈能仁者，對於社會國家必愈加關切，亦必愈能求各種實用之知識及修養之知識以開拓其智。同時，智亦必賴勇爲輔。因爲勇即所以行吾人之智與仁者。我們之知，必需行來證實，而後才更清楚。譬如已知有一良好之主義而不去力行，則對於此主義究竟是否良好？以及它究竟良好到什麽程度？必然不能證明。但是如果拿出勇氣來實行此主義，此主義因推行順利而經證實，則對此主義之知便更加淸楚。另外還有許多知識，一定要在行的過程中而後才能獲得。譬如我們一步一步的推行一主義，必然一步一步的發覺到許多困難而獲得許多新的經驗、新的知識，因而知道如何推行此主義之新的辦法，包括應付環境和修養自己之各方面在內。所以智又必有賴於勇以爲輔。

勇亦要輔以仁智　其次，勇又賴仁智以爲輔。能仁然後能勇，因爲仁即是愛，而勇恆出於愛。母親愛子，則一切艱難均不足畏。仁者愛人一如母親之愛子，具大公無私之心，故有一往直前之勇氣而無所畏。所以孔子說：「仁者必有勇。」如無仁之勇，則只是意氣之勇；意氣之勇決不能持久。所以孔子又說：「勇者必有仁。」故眞正之勇

必須有仁。勇者又必須有智。因爲無智之勇，是爲愚勇。愚勇不知如何貫徹其勇氣，則幾經失敗之後，便手足無措而失其勇氣。所以愈仁則因愛人之心愈強而必愈勇，愈智則因知如何貫徹其勇而勇亦必愈得貫徹而愈增。所以勇又賴仁智以爲輔。

孔子說「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」不惑自然無憂無懼；不憂始於不惑而終於不懼；不懼更可不惑、不憂。這種相因相成的關係，更能使我們了解智、仁、勇三達德之互相依賴，互相促進的道理。由此便知道眞要作一仁者，必須求智、勇俱備；眞要作一智者，必須求仁、勇俱備；眞要作一勇者，必須求仁、智俱備。智屬於心理學上之知，仁屬於心理學上之情，勇屬於心理學上之意。知、情、意互相依賴，互相促進，正是我們完成道德、完成人格之過程。

第三章　生命之原動力—誠

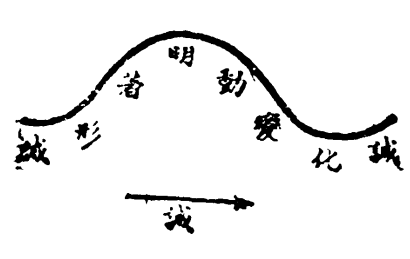
誠爲智仁勇之源　在上章我們討論了作人之三達德。然而我們要具備這三達德以完成我們之人格，就必須有一根本的生命原動力。這根本的生命原動力卽是誠。誠是什麼？誠卽信仰的集中，卽眞實的存在，卽情愛的源泉，卽行動的開端，亦卽有類於西人所謂之上帝。聖經上說：God is Faith.（信仰）God is Truth.（眞實）God is Love.（情愛）God is Strength.（動力）。眞實的存在是智的基礎，情愛的源泉是仁的基礎，行動的開端是勇的基礎。所以誠卽所以使我們具備智、仁、勇者。因爲我們要具備智、仁、勇，就必須集中我們的知、情、意以趨向於智、仁、勇而成爲信仰，由信仰而使智、仁、勇之德逐漸實現，如果不誠，則無所謂眞實、情愛和行動，智、仁、勇便都成了空虛的名詞。所以中庸說：「智、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也」。一者何？誠也。又說：「誠者，自成也」。自成卽造就自己，成全自己，亦卽支配自己，把自己的力量集中於一定的目標，形成不移的信仰。所以我們說智、仁、勇三德均統於誠，誠是智、仁、勇三德之源。

關於誠之諸問題　不過如果說到智、仁、勇三德均源於誠，誠是使我們具備智、仁、勇三德之生命原動力，便會引出種種的問題。首先一問題，就是所謂智、仁、勇三德均源於誠，其意義究竟是怎樣？究竟誠是智、仁、勇三德以

外之一物呢？還是誠即智、仁、勇三德加起來之一總名呢？誠之重要，只有中國哲人曾經特別指出。所以誠是中國人之一大發明。因此在西洋的名詞中無一字與誠完全相當者。可是即爲了這個原因問題便發生了。因爲以上所論到之智、仁、勇，在西洋哲學上、心理學上均有一指定之人類心理機能與之相應，如智是理智之最高表現，仁是情感之最高表現，勇是意志之最高表現。知、情、意在西方哲學、心理學中都是有明顯的地位的。而誠在西洋哲學、心理學上究竟相當於人類心理的什麼機能之最高表現，我們卻指不出。在習於西方思想的人，很可說知、情、意三者便都是人類的生命原動力。如果知、情、意已可概括人類心理現象中之一切心理，如果於知、情、意三者外無其他之人類心理現象可得，則我們不能在知、情、意三種生命原動力之外另覓一誠之生命原動力，更不可說誠即是實踐智、仁、勇三德之生命原動力；因爲已有理智、情感、意志三者爲我們實踐智、仁、勇之生命原動力了。如果誠是在智、仁、勇之生命原動力以外，而且能統轄此三者之更高的生命原動力，則此更高的生命原動力又如何會變爲三種生命原動力呢？這是人們會發生的第一問題。其次，我們說誠是生命原動力，人亦可以問：誠是一切生物所具有的生命原動力呢？或人所獨有的生命原動力呢？如果誠是一切生物所共有的生命原動力，則犬亦有誠，豬亦有誠，誠便不足貴。如果誠是人所獨有的生命原動力，則人類所獨有之生命原動力其特性又是如何呢？這是人們會發生的第二問題。第三，我們說誠是生原命動力，人亦可以問：誠是否即以前所謂之生元之精神能力呢？如果即是生元之精神能力，則我們只說生元之精神能力便夠了，又何必疊床架屋的另造一名詞呢？

如果誠是以前所謂生元之精神能力以外之一原動力，則我們已說過生元只有物質與精神能力兩面，如何現在忽然又有另外一動力呢？第四人亦可以問：我們以前論到性，現在又論到誠，誠與性有何不同呢？最後，人們還可以問：以前借中庸之誠、形、著、明、動、變化七階段，指出誠是生命過程七階段的第一階段，在那裏只把誠當作生命過程一階段之外表的狀詞；現在說誠是生命原動力，則又是以誠爲貫乎生命過程七階段之內質了。要使我們的學說成一嚴整的系統，這許多問題是必然會發生的，我們不可不予以解答，以建立誠之學術地位。同時，在解答這些問題的過程中，我們一面也就把誠爲生命原動力之意闡透明白。

論誠爲物之終始貫乎誠形著明動變化七階段之中　這許多問題中，最後的問題較易於解答，只要說明我們所用名詞的意義就行了。從前說誠是生命過程七階段之首，乃是自生命過程之外表說，誠只是七階段之始點。但是在那裏說到一生命過程由誠至化後，即開啓另一生命過程而由化復至誠，其中已含有誠貫注一生命過程而爲「物之終始」的意思，所以進一步便可說從外表看，誠是七階段之一；從內部看，則七階段只是一誠之流衍，七階段中處處是誠所貫注下去的誠，即是通乎此七階段之生命原動力。生命過程中任何一階段均必有相當之生命原動力在其中支持住。若無內在之生命原動力，則生命過程根本不可能，一切存在均不可能。所以說：「不誠無物。」



論誠與性之異同　其次，便要答復誠與性有何不同的問題，關於誠與性之不同，前面曾說，性只是生命之潛在的生機能力，一種內在的可能；而誠則是實現此潛伏的可能之原動力。我們可以說，此潛伏的可能即具於實現之原動力中，所以可說性在誠中。亦可說因有此潛伏之可能，然後才有此可見之原動力，所以亦可說誠在性中。因此中庸謂至誠即盡性，又謂「誠者性之德也，合外內之道也。」這是我們對於誠性異同最簡單直截的解釋。

論誠爲生元之精神能力由雜多凝爲統一由散漫歸到集中之原理——誠爲宇宙之根本原動力　再其次，關於誠之生命原動力與生元之精神能力是一是二的問題。我們認爲從形而上學的第一義說，在生元之精神能力以外，當然別無所謂誠之生命原動力。但是我們可以說，生元所發之精神能力，實有誠與不誠之別。什麼才是誠？一直貫注下去的才是誠，純一不已的才是誠。我們可以說，一存在如果其所發之精神能力是東一下、西一下，無前後貫注性，雜亂而不純一，間斷而非繼續不已，便是不誠；不過在此還要知道，所謂不誠，只是相對的名詞。我們不能眞說宇宙間有任何不賴誠而存在之物，因爲無論其所發出的精神能力是怎樣的雜亂與間斷，但是將他所發出之各間斷雜亂的精神能力一一分別而觀之，則其中仍表現各別之純一與繼續不已，所以絕對之不誠是沒有的。我們只能說一存在所發出之精神能力，其比較雜亂間斷者，對比較純一與繼續不已者而言則名之爲不誠。因此，我們可以說明誠與不誠二者之分別。至於誠之爲純一，即是中庸上所謂「其爲物不貳，」

不貳即純一，其爲繼續不已，即是中庸，「中庸」謂「至誠無息」，無息即繼續不已。純一與繼續不已，即是統一，統一即是集中力量，自人類方面說集中力量以赴一目標，即名集中信仰。所以我們以前說誠是集中信仰，正本於中庸的原意。

既然了解誠是指生元所發之精神能力比較的純一與繼續不已者說，不誠是指生元所發之精神能力比較的雜亂與間斷者說，便可了解我們雖不是在生元之精神能力以外另成立一誠之生命原動力，然而仍可說有所謂誠之生命原動力。因爲我們看一切存在無不求其繼續存在，即無不求其精神能力之繼續運用，而且一切存在於其求繼續存在之過程中，總是要維持其存在的統一性，因此便可說，一切生元之精神能力都是依着誠之純一與繼續不已的原理去求發展。再看宇宙各級存在之進化，由電子而原子，而分子，而單細胞生物，而高級生物，便可看出愈高級的生命，則其內部之組織愈複雜完密，運用起來愈靈活，愈能集中力量而表現成更有內在聯繫的統一體，愈善於維持延續其生存；因此更可以想像宇宙的進化也是依着誠之原理在進化；所以愈高級之生命才愈表示其善於集中力量，而其機體愈成爲一有內在聯繫的統一體，才愈善於維持延續其生命以至於未來。

一切存在既都本於誠之原理而運用其精神能力，宇宙進化既亦依着誠之原理而進化，便可說宇宙間一切精神能力都有由雜多凝到統一，由散漫歸到集中的趨向，假設宇宙現在是有很多的散漫的精神能力顯布

在時空中，便可說似乎另有一將這些散漫的精神能力組織起來的力量之存在。這力量便可名之曰宇宙之誠。這力量表現於各存在中，領導着各存在中之散漫的精神能力去集中，便可謂各存在中之誠。這誠因爲是領導一切存在去組織其散漫之力量，領導宇宙之進化者，所以我們名之曰生命（即存在）的原動力。照這樣說來，便可說誠之生命原動力與前所謂生元之精神能力，雖在本質上即是一回事，只從生元之精神能力上看，說是別無誠之動力，固亦未嘗不可；但是若從顯布於時空中各散漫的精神能力有繼續不斷的趨向集中之一方面看，則不可不承認有一誠之根本的生命原動力。猶如只自百川之各自分流上看，我們說百川之流由於百川之水有分別的動力使之流；但是見到百川都朝宗於海，集中於海之低處，則不可不承認地心吸引力乃是一切百川之流的根本原動力。我們說誠是一切生命（即一切存在）的根本原動力，其意義亦如是。

了解了誠是一領導生命、集中其散漫的精神能力而使之統一的根本原動力，便了解一切生命過程之誠、形、著、明、動、變、化七階段，都不外是一根本的誠之開展過程。單就各階段說，則誠指集中的開始，形指集中而成形，著則集中成形而又使其集中之力顯著起來，明則其集中之力顯著後而其形又明白清楚起來，這可謂是由力量集中而將自體完成的階段。至於動，則是由其自體完成後，而將其所集中之力量再發爲用，以動他物之謂。變則是由動他物而使他物生變，同時其自身亦相感應而變。化則是將自己之力量全用出，將自己之力量全貫輸到他物內部之謂。所以由誠至化，徹始徹終，便是一集中力量而運用之的過程。從外部看來，雖可分爲七階段，其

實祇是一誠之開展而已。一切生命過程，都不外由誠而化之七階段，卽都不外一誠之開展。誠使一切存在成爲可能，誠使宇宙之由低級存在至高級存在之進化成爲可能。所以說誠是宇宙的主宰，誠是我們的上帝。

以上是答復前所舉之第三問題，兼答復第二問題。但是現在尙須專門來答復第二問題——人之誠何以異於他物之誠？

論宇宙之誠散於萬物集中於人　照剛才所說，一切存在之根本原動力均是誠。這樣說來，好似人之誠並無異於其他萬物之誠，因爲鼓動一切存在者均爲同一的宇宙之誠。但是人之誠若與其他萬物之誠全是同一，則人之誠何以特別足貴？我們對於這問題的答復是：宇宙之誠是分別的表現於人以外之其他一切存在中；以存在有高低之別，則誠之表現之程度亦各有不同。愈高之存在，其生命之活動愈表現統一性與繼續性，卽其誠之表現之程度愈高。而宇宙之誠之全體，則可謂都表現於人。宇宙之誠是散於萬物，集中於人。

爲什麼說宇宙之誠其全體都可謂表現於人呢？這也是根據前所謂人是宇宙進化之頂點之說而來。前說人是宇宙進化之頂點，宇宙進化至人，則人負擔了未來宇宙進化之全責。所以唯有人是能支配萬物者，人是能利用一切萬物之動力者。在本書第一部末章中不是已經指出，人之重新組織宇宙，使宇宙表現新的統一力量嗎？說人是能利用一切萬物之動力者，卽是說萬物之動力均可以人爲交點，而集中於人之手。而且上文又曾說，宇宙之誠卽使一切存在之生命過程成爲可能之根本原動力，而人所謂利用萬物之動力，卽是解放萬物之潛

伏的動力，亦卽開啓宇宙生命之過程。至於人之能培植植物，養育動物，更表現人有參贊天地化育之權柄，人不卽是使一切存在之生命過程成爲可能之主宰嗎？人之成爲使一切存在之生命過程成爲可能之主宰，不是證明人之誠卽宇宙之誠，宇宙之誠卽表現於人之誠中嗎？

但是只是從人能利用萬物、培育萬物的權力上看，而說人之誠卽宇宙之誠，還是不夠；我們尙須自人能自覺宇宙之誠的原理上看。我們說一切存在都依着誠之原理而展開其生命過程然而它們永遠是「行之而不著焉，習矣而不察焉。」而人則能自覺此誠之原理而應用之。人能自覺此宇宙卽一誠之流行，所以能自覺的奉此誠之原理，而自己支配其自己之生命過程。人能自覺此宇宙之誠；人自覺一物，此物卽呈現於人心而爲人心之內容，所以人能自覺此宇宙中誠之原理，卽宇宙之誠之原理呈現於人心而爲人心之內容。基督教哲學家由人之能想上帝，而謂上帝之全體表現於人之心中；我們同樣可以說，人能自覺此宇宙之誠之原理，卽宇宙之誠之全體表現於人之心中。所以孟子說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」就是這個意思。

宇宙之誠之全體，都可謂表現於人之心中，成人之誠，所以人之誠與其他存在之誠是不同的。這是我們對於第二問題的解答。

論智仁勇乃誠之發布流行的三方面 最後，再進而解答誠與智、仁、勇之關係問題。照我們的意思，智、仁、勇卽是人之誠之發布流行的三方面。因爲所謂誠，前面早已說過，不外求純一與繼續不已的精神能力。我們看智

是什麼？智不外求理智之無盡的開闢，使人對於事理更清楚。所謂理智之無盡的開闢，正不外理智之繼續不斷的運用。所謂對於事理之清楚，正不外對於事理之關鍵脈絡完全認識，而成爲有組織、有系統的知識；有組織、有系統卽是不雜亂，不雜亂卽是純一，所以離開求純一與繼續不已的精神（卽是誠）則必無智之可言。仁又是什麼？仁不外情感之無盡的擴充，使人之情感無所不通，能視天下爲一家，中國爲一人。擴充卽是繼續不已，情無所不通，視天下爲一家，中國爲一人，卽是與他人無絲毫的隔閡，而將人與人的心一以貫之，這正是情之純一化，所以離開誠，亦必無仁之可言。勇是什麼？勇是意志之貫徹到底、克服一切困難之精神。貫徹到底、克服一切困難，不是意志之繼續不已、純一堅固嗎？所以離開了誠，亦必無勇之可言。因此，我們說智、仁、勇都可以一誠貫之。誠之發布流行於理智，至極則爲智；發布流行於情感，至極則爲仁；發布流行於意志，至極則爲勇。我們不能爲誠找出一心理上相當的機能，只因爲它是貫通在人類知、情、意三種機能之中，所以誠不是智、仁、勇三德之外的另一德，而卽是三德之所以爲三德之德。誠是三德之根本，而不在三德之外。

論爲惡而縱欲者必有內心之矛盾必不能誠誠與善必合一　不過在此尚有一嚴重的問題，卽人們可以發生疑問：如果人的誠眞是其生命的根本原動力，而徧在於人類心理之中，則人之行智、仁、勇三德，其心理中固然有誠之表現，而人之只求滿足聲色貨利之嗜欲，其心理中亦當有誠之表現。人可以說，我在縱情聲色貨利時，我亦是誠心誠意的縱情聲色貨利，我亦是繼續不斷純一不雜的縱情聲色貨利。這樣一來，縱情聲色貨利、自私

自利，又有何不可？自私自利的人，也可說他之自私自利是誠的發布流行；將爲之奈何？關於這問題，似乎很難解答，然而我們卻有解答之法。我們先說，如果一人眞只有聲色貨利之欲，而且都能永遠順遂繼續的滿足，也未嘗不可說在此人心理中即有誠之表現；然而實際上決沒有這樣的人。其次，我們說在實際上自私自利的人，縱情聲色貨利的人，決不能誠心誠意的去自私自利、去縱情聲色貨利的。爲什麼因爲誠的本質在眞正的純一不已，惟心中無任何矛盾衝突者始能之。自私自利的人在事實上必定損人利己；當其損人時，必慮人之損己；利己時，必恐有不利於己者；一見到人，就會表現出疑惑（不智）、憂慮（不仁）、與恐懼（不勇）的神態，存於中，形於外，因此一定充滿了矛盾衝突的心理，必然天天患得患失，其心中必時感不安。其次，是任何自私自利的人，心中始終不敢自以爲其自私自利是對的。自私自利的人，面子上總還要做出假仁假義，因爲在人性的深處總是知道善惡之別的。所以自私自利的人必須一方欺騙自己，一方欺騙他人；只要他有這一種欺騙，即表示他的心中有其矛盾衝突之存在。這一種矛盾衝突，他在自欺時，暫時似不顯出，然而只要此種矛盾衝突未統一起來，則其生命之根本原動力便不能眞正集中在一軌道上去運用。所以自私自利的人雖天天爲自私自利之事，然而他決不能誠心誠意的爲自私自利之事，因爲他的良知始終知道自私自利是不對的。他離開欺騙不能過活，所以他的內心永遠有慚愧包含着。除非能證明有一絕對無善惡之分別的人，便絕對找不着一誠心的自私自利者。自私自利者必一方仍知自私自利之非，而仍爲自私自利之事，所以其心絕對不能統一爲一心，永遠是二心。然而智、仁、

勇之人則大公無私，智無不照，仁無不愛，勇無所畏，處處順其性中好善之趨向而行，知善卽行善，知行相應，心安理得，卽中庸所謂「誠者不勉而中，不思而得，從容中道」，便自然精神統一集中，是一心而非二心，所以才眞能誠。

行善而誠卽以人之誠實現宇宙之誠　了解了爲惡決不能誠，只有爲善是誠，便了解人要實現其誠，便只有爲善，只有按照智、仁、勇三德而行。所以我們尙不可單從人之能支配萬物、培育萬物這一點來說明人之誠爲宇宙之誠之所表現，而當自人之按照智、仁、勇三德而行這一點來說明人之誠爲宇宙之誠之所表現。因爲人只有按智、仁、勇三德而行，其心乃眞能純一與繼續不已，乃能有眞正之誠。所以人亦只有按照智、仁、勇三德而行，才能眞正的表現宇宙之誠而爲宇宙之誠之所寄，而以人所表現之誠來參贊宇宙之誠。

了解了人只有向善，只有按照智、仁、勇三德而行，才能爲宇宙之誠之所寄，參贊宇宙之誠，便可進而了解中庸所謂天道中卽含人道，所謂善之意義。何以說天道中含善，這很難了解。但是我們之所以不能了解天道之善，是因爲把人與宇宙分開來說之故，若將人與宇宙合起來說，則人既然要向善的趨向去統一集中其精神，然後才能誠，亦卽是表示宇宙本身原有一種使人統一集中其精神以向善之誠之原理。因爲人之性根源於宇宙，人性中所有之一切便都可謂宇宙中所有的。人卽宇宙進化之頂點，所以人進化之趨向卽宇宙進化之趨向，人心要向善而後誠，宇宙要人心向善而後誠，亦卽宇宙之心本來亦是向善的。因此中庸才說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」孟子說：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」天道與人道本是合一。所以中庸才又說：「天命之

謂性，率性之謂道，」天命即宇宙之誠本來好善的趨向，此趨向表現於人，則成人之潛伏的向善的可能，我們知人有此潛伏的向善的可能而實踐之，即知人當爲人類社會而努力之眞理，人與人當共生、共存之眞理，而實踐之。故曰：「率性之謂道」

我們現已說明了人當誠，人之誠即宇宙之誠，人心之努力向善而誠，是行人道，亦即本於天道的道理。其次，便要討論人如何去立誠以行人道。

以前已經說過，人必須向善，必須行智、仁、勇三德而後能誠，人必須向善而後其生命力量乃能眞正集中；所以人要誠，便必須由去惡、去自私自利聲色貨利之欲開始。（人當去自私自利之欲，以前已說過，今再複述之以說明誠，作用徵別）反自私自利之欲者則爲大公無私之情（概括智、仁、勇三德）。以數學公式表示由不誠至誠，則有如下式：

欲>情……不誠　　欲=情……誠之始　　欲<情……誠之進

人要誠，必須由節欲，並使情逐漸大於欲開始。欲愈少，則情愈增，誠亦愈進。至誠之人則一無聲色貨利之欲，其生活享受唯至足以維持其生命之存在爲止，而其生命原動力則用於盡其性中之仁愛心、同情心，以爲人類社會謀福利，促進宇宙之進化，即是以人道合天道。所以中庸說：「唯天下至誠爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；

能盡之人性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

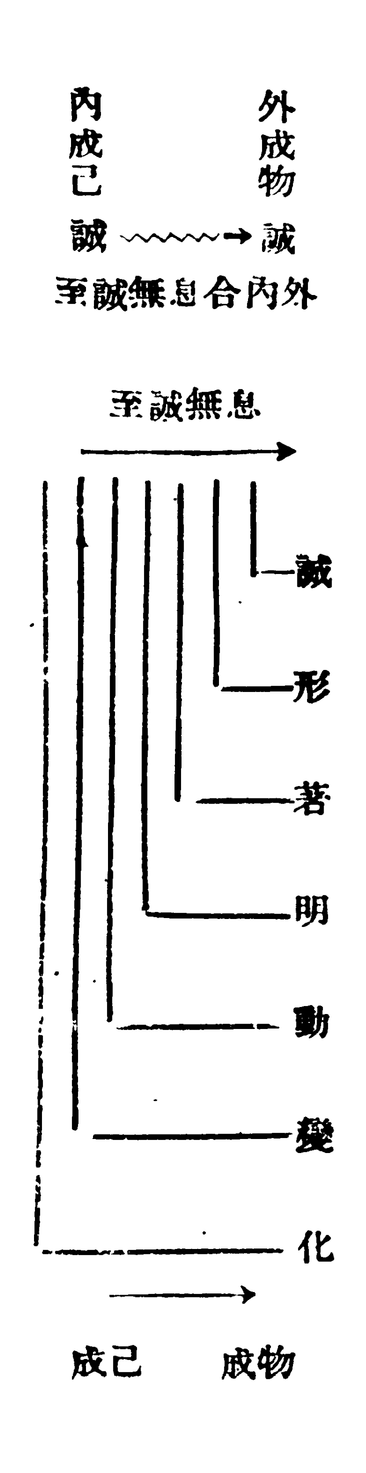
但是人之節欲增情求備智、仁、勇三德的工夫，全是內心的工夫。節欲是自己節，增情是自己增，自己「閑邪存其誠，」自己行率性之道，智、仁、勇三德只有自己能具備之。所以中庸說：「誠者，自成也；而道，自道也。」因此人要誠，必須時時用功，從無人知之隱微之地用功。所以中庸說：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子愼其獨也。」又說：「潛雖伏矣，亦孔之昭。故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎？」大學說：「小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然。」孟子說浩然之氣，「是集義所生，非義襲而取。」又說：「由仁義行，非行仁義。」這些都是說人當自己內部用功，養成智、仁、勇三德，而不是在外面拿一仁義來裝門面，那使不是集義，不是由仁義行，而是襲取仁義，決不能使仁義真俱備於自己的。

然而要具備智、仁、勇三德，達到至誠之地步，不是一朝一夕可以企及的。至誠是生命原動力完全集中以用於大公無私之目標，不勉而中、不思而得、從容中道之聖人境地，一般的人最初是作不到的。所以一般的人最初只是擇善而固執之。什麼是善？即有益於人類社會者爲善（即仁，）亦即出於人之同情人類、仁愛人類之心者爲善。何謂擇？擇即智之辨別。何謂固執？固執即堅固不移，即勇。所以擇善而固執之，即行智仁勇之開始。人能繼續不斷的擇善而固執之，集中其生命原動力以爲善，則積力既久，人欲自然淨盡，天理自然流行，便可達到至誠的

境地——至誠如神。

至誠則盡性參天如神　誠是內部的修養工夫，但內部修養工夫至極，則自然表顯於外，所謂誠於中、形於外，正如孟子所謂「睟於面盎於背施於四體」；中庸所謂「不動而敬，不言而信」；易傳所謂「默而成，不言而信，存乎德行。」同時，本其內部之智、仁、勇三德，自然能作出智、仁、勇之事，「動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。」誠一方面是自成，是成己；同時亦即能成物，所以中庸說「誠者非自成己而已也，所以成物也。」成己者，自成其誠；成物者，成他人之誠。自成其誠者，自盡其性中之誠，是自誠而明；因此說「自誠明，謂之性。」自成其誠之後，則明察於外，而知如何使人亦成其誠，由自己之明而使他人成其誠，是自明而誠。自明而誠，乃教他人之事、成物之事，因此說「自明誠，謂之教。」中庸又說「成己，仁也；成物，智也。」成己之極，則自己具備了智、仁、勇三德，自己完成了人格，所以說成己是仁。同時，本於自己之智，而知如何可使他人亦具備智、仁、勇三德，所以說成物是智。須知成物之智，即原來完成自己人格的智、仁、勇之智。唯因自己有此智，故知他人當如何完成其人格，於是即以此原來成己之智爲成物之智，並非有成己、成物兩回截然分開的事。所以下文又說「性之德也，合外內之道也。」所謂合內外之道者，即以原來成己之智成物，如此則成己即通於成物。愈能成己，愈能成物；成己之工夫愈深，成物之能力愈大。同時，愈能成物，亦愈能成己，成物之信念愈堅，成己之進展亦愈速。所以成己者必須念念於成物，必須繼續不斷的去成物，感動他人，感化他人。所以自己要誠，使成人之誠。由是自己之誠使成爲一

永遠不息的由己以達物之活動，無窮無盡的誠之流行與開展。所以中庸說「至誠無息；」「至誠而不動者，未之有也；」「唯天下之至誠為能化；」「能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」茲以圖表示至誠無息之狀如下：



至誠無息的人，永遠行健不息，繼續不斷以其自己之誠去成他人之誠，表現一無窮無盡的誠之流行與開展，這才是充分的實現了人的誠之量，表示了人的誠之貫注一切的精神、純一及繼續不已的精神，同時亦即眞正的實現了宇宙的誠之量，而以人道行天道而我們也就可以於至誠之人道中見至誠之天道，而表現天道人道之一貫的至誠。所以中庸論至誠之德，輒以配天為言。配天者，配天之純一不已，繼續不斷之至誠也。故中庸說：「至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。……天地之道，可一言而盡也；其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，

厚也，高也，明也，悠也，久也。」又說：「今夫天，斯昭昭之多；及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多；及其不測，黿鼉蛟龍魚鱉生焉，貨財殖焉。詩云：『維天之命，於穆不已；』蓋曰天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純；』蓋曰文王之所以爲文也純亦不已。」又說：「大哉聖人之道，洋洋乎，發育萬物，峻極於天。」又說：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以爲大也。」又說：「唯天下至誠爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。」

我們以前說宇宙之誠即宇宙之主宰，即宗教家所稱之上帝。至誠之人成己成物，無所不動，所過者化，所存者神。所以中庸說：「至誠如神，」荀子說：「誠信生神。」

第四章　成己成物之階段

大學中庸之一貫　上章論到誠是成己成物，成己成物都是爲人種社會之心。不過以前所講，總還是着重自己做人的態度。我們說做人當如此做，這還是講的如何明德的內容，旣是爲人類社會的態度的養成，進一步便要說明如何去改造人類社會，如何去實踐成己成物的步驟，使我們所講之明德明於天下。這就要講到大學的三綱領、八條目了。我們說大學與中庸這兩部書，正是互相涵接的。中庸是自縱的方式說，大學是自橫的方式說。中庸全書是講一明德的內容，所以最後引了文王「予懷明德」的話。而大學則首先提出明明德，而說古之欲明明德於天下者。所以大學正是中庸所講的明德的實施，如以舊有體用的名詞來分，中庸乃是大學之體，大學乃是中庸之用。如以舊有之心與事的名詞來分，中庸偏於說心，大學則偏於說事。中庸說，要有心之修養，自然便有事上之表現，大學說要有事上之表現，必須有如何如何之次序和步驟。可見它們正是互相發明的兩部書。

大學之三綱領，是明明德、新民、止於至善。止於至善在先。止於至善，便是「擇善而固執之」之擇善，擇到最高之善止，卽是固執到一定不移。這正是集中信仰，正是誠。新民便是成己成物。成己成物，是合內外的性之德。明

明德即是將此合內外的性之德展開，為由成己到成物之過程，而使之明白起來。此之謂明明德於天下，亦即由格物致知誠意正心修身之成己，到齊家治國平天下之成物之八階段。現在就藉大學之八階段來說明修己治人之次序。

一、格物　大學一書，重在事上講，講實際的明明德之步驟；所以先之以格物。這是中庸書中所沒有的。什麼是格物呢？格物之解釋是自來中國學者聚訟之焦點。在中國過去的學者名人之思想的系統中，各有他之所謂格物的意義，其對格物之解釋，多至不勝枚舉，我們也不必一一去分辨。因格物一字，在大學本書中無解釋，我們也難斷定誰是誰非。好在我們此書自始的態度，是藉古人的話來發揮我們自己的意思，也不必斤斤於文字之間。為了切近現代的思想起見，我們就本古代以格訓「來」、訓「至」之意，說格物即是搜集、類別有關的事物之材料。人要作任何事，都須先自搜集、類別有關的事物之材料始，所以格物是初步的工夫。

二、致知　致知的解釋，照過去的說法，亦復相當紛歧。但是我們既把格物解釋為搜集、類別有關的事物之材料，則致知便是研究此有關的事物的材料，而加以組織、整理與配置，以成正確的知識。人必須先搜集有關事物之材料，然後才能加以研究、組織、整理與配置。所以說「致知在格物」。

我們這樣的解釋格物、致知，將格物致知只限於人所研究之有關事物，比起朱子之解釋格物致知為「即物窮理」，「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，……表裏精粗無不到」之說，似乎我

們把格物致知的範圍限得太小了。但是要知道所謂「有關之事物」本可作廣狹兩方面看。如人所選擇之目標本小，又只注意到與達到此目標直接有關之事物，則其格物、致知的範圍誠然很狹。但是如果人所選擇之目標很大，直大到以成己成物爲目標，則一切事物之研究便都與其目標之達到有關，便也可合於朱子所謂「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」了。不過人之目標雖在成己成物，此目標似乎過大。從此大的目標來說，一切事物固均與之相關，固均當爲其格物、致知的對象；然而要想達到此大目標，自必須有一實際的下手處爲其努力的起點。要求得此努力的起點，便必須於研究事物時特別注重其最有關、最切近者。所以格物、致知的工夫，仍不是漫無限制的研究一切事物，而重在了解何者爲最切近，何者爲較疏遠，而對於最切近者特別注意。所以大學中說「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」人必須知道何者爲本、爲始，當先從事；何者爲末、爲終，當後從事。本與始便是最切近相關的；必須先知道最切近相關者，因爲這才是格物、致知的工夫之實際下手處。

人研究了與自己最切近相關之事物以後，便必須由研究的結果而加以組織、整理、配置成正確的知識。這不僅對於外界事物爲然。卽人之本身的行爲道德之如何修養，亦是格物、致知的對象，因爲行爲、道德卽可謂內部的事物。人對於本身之行爲道德如何修養加以研究之後，也須將其由此種研究所得的零碎知識，加以組織、整理、配置成一正確的可以指導人生的知識。所以卽以此書中所討論之一切而論，便都可歸爲格物、致知的工作。這一點亦必須明白，方知道格物、致知乃是一普遍於事事物物的工夫。

三、誠意　人對於有關事物已有了正確知識以後，便須由知到行，應用正確的知識去指導其行爲，以求實現其目標。人之目標在促進人類社會，爲人類社會之促進而努力；這是人之志願。因此便須使其志願眞切，無絲毫自欺；使其爲人類社會的意念純粹專一，不稍毫夾雜，如此才能集中生命原動力去實現他之目標。這便是誠意。大學說：「所謂誠其意者，無自欺也，如惡惡臭，如好好色。」王陽明說：「惡惡臭，是聞惡臭時便已惡了，並非後再立一心去惡。好好色，是見好色便已好了，並非後再立一心去好。」惡惡臭，好好色，是才知即行，知行合一，亦即中心無一毫間隔。人之爲人類社會的心亦當如此。既自知當爲人類社會而努力，便當實際上去爲人類社會而努力。人都是知道爲人類社會服務是善的；唯一的問題，只在明知其善而不能集中自己的生命原動力去行，知而不行，便是心分爲二，便是自欺。所以只要不自欺，則知行合一，中無間隔，便是誠意。誠意之本，全在不自欺；人之患皆在自欺。因人無不知善之爲善，知而不行，唯是自己欺騙自己。所以明儒聶雙江說：「除卻自欺便無病。」今本大學於格物、致知未多論，開始討論便在誠意；正因爲誠意是一切道德、行爲之本。大學正式從誠意說起，正是承繼中庸論誠的意思。

人必須誠意，然後其生命原動力才能集中而運用。所以致知後必繼以誠意。但是他必先自己知道當如何運用其生命原動力，然後才能實際去運用。所以說：「欲誠其意者，先致其知。」

四、正心　誠意是自誠其意，毋自欺，使內部沒有矛盾衝突，以集中生命原動力。這全是愼獨的工夫、致中的

工夫、動機上辨別的工夫。至於正心，則是指人之生命原動力已發動以後動機主宰着行爲的時節，由致中而致和的關鍵上的工夫。我們可以說，誠意是前段肅清內心中不純一的欲念之工夫，正心則是後段操存內心，使之保持其純一、不間斷的工夫。我們說，誠意之誠，即集中之生命原動力。此集中之生命原動力，前已說過，本是以成己成物爲目標，本包含智、仁、勇三德，所以其自然而然之發出，本當是正正當當、不偏不倚的。然而當其已發以後，若無操持之力，則易流於偏，所以必須有正其心之一段工夫。我們可以用機器來比喻格物、致知、誠意、正心之不同：格物便是把一機器之零件搜集、類別而具備之；致知便是將此各零件裝置配備於機器中，使之各當其位，正確不誤；誠意之意便如發動機器之原動力，誠意即將此原動力集中統一起來；正心便是說當此原動力把機器開向前走時，必須防備它偏斜，而用一調節器來發揮其調節的功能，使之不左不右，而在一正當的路上走。機器之調節器的運用，所以指揮已發的動力，而使之每一剎那中所發之動力，均向着正當的方向。這比喻正心的工夫亦即在用於操持一所已發的生命原動力，使每一剎那之生命原動力，均自然而然的如同自誠意後發出時那樣的正正當當、不偏不倚。正心全是在已發的心念上用功，求已發的心念之合乎誠之本體而無所偏倚。所以最重要的，便是一有所偏，就立刻將它矯正過來。如我們開一機器向前時，一定要把握住調節器，一見其有斜欹之可能，即須加以糾正。而人之心意之偏，總是由於心有所陷。所以大學說正心之修養，必須自人不要心有所陷說起。所以說：「心有所忿懥，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所憂患，則不得其正；有所好樂，則不得其正。」正

其心而不使有所陷，便是使其不要有所忿懥、恐懼、憂患、好樂，這話並不是說人應完全沒有忿懥、恐懼、憂患、好惡。倘果如此，人豈不成了木石嗎？大學的意思，只是要人喜、怒、哀、樂之發而皆中節，而不要有所好惡；其着重點全在「有所」之「所」字。一有「所」，便不對。例如好善、惡惡，其好惡原無不是，只是一有所好、所惡，便是陷於所好、所惡者之中，結果便不能好而知其惡，惡而知其美，便不能得到公平的判斷。這便是一種偏心。由各種偏心，便發生種種錯誤過失來。所以誠意以後，必繼之以正心。

誠意只說如何集中人之生命原動力，而未說到對於他所已發動之生命原動力當如何調節正向，所以誠意後必須繼之以正心。但是若使意先不誠，先無真正的爲人類社會之志願，無集中的生命原動力去爲人類社會；則如機器之無原動力，調節之事根本用不着，正心自亦無從正起。因爲心之所以當正，只爲了人要求其已發之心念合乎已誠之意，若意先不誠，則正心便無標準。所以說「欲正其心者，先誠其意。」

五、修身　誠意、正心都純是內心的修養工夫。正心只是正自己的心念，使由心念所主宰的行爲不至於犯錯誤與過失；但並非直接在行爲上用功。修身則是直接在自己身上所發出的行爲上用功。正心只是使心處處向好的目標上用，修身則是使五官、四體之動作、行爲都合乎好的標準。所以修身又是一段工夫，於正心之後必繼之以修身。

然而身之修，全靠先正其心。必須自心能做得主宰，然後五官、四體才能從命，動作、行爲才能得當。所謂「人

者心之器；「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」即證明必須心在，而後我們能指揮我們之視、聽、食息之行爲。所以說「欲修其身者，先正其心」

修身這一段工夫，是使人之五官、四體之動作、行爲都合乎好的標準，這似乎純是外面的工夫。然而這外面的工夫同時也通於內面的工夫。因爲身體的行爲雖由於心之主宰指揮，身修雖由於心正；但是身修以後，五官、四體從命，而能達到「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」之境地，則其身體行爲之合禮，必有一種反作用加於其心意，使其心意自然能正，自然能誠。心養身，身亦養心。因爲精神與物質，照以前所說，原是生元之兩面，原是交相感應、互爲影響的。我們以前曾將誠意比作集中機器之原動力，正心比作調節器之發揮其調節的功能，現在便可將身體比作此機器之全部機構材料本身。這不是機器之力的方面，而是其實的方面。然而如果此全部機構材料一有缺陷，則亦影響到機器之原動力與功能之表現；而此全部機構如果修理得好，材料如果準備得好，則機器之原動力與功能自亦更能表現。由此可見身體所發出的行爲之檢點，足以影響於意之誠、心之正。我們的比喻自不能絕對適宜。因爲機器不能自動的修理它自己，而人則能自動改正他自己。這是源於人能自覺，能認識自己、主宰自己。但是一切的比喻本是取一部分的相似，所謂喻取一分。我們只從上面的比喻，便更易了解誠意、正心與修身的關係。

六、齊家治國平天下　齊家是以所以修身之道感化家人，以所以修身之德表現於家人父子夫婦兄弟之

同人最早接觸的他人卽爲家人，家卽是最小的社會。人之道德必須先自對家人始，對家人之道德卽是治國平天下之道德。所以大學說：「其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也！」所以孟子要人「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦；」大學說「欲治其國者，先齊其家。」但以國與天下較則國又較天下爲親。不愛其國者，必不能愛天下，所以大學又說：「欲平天下者先治其國。」這都是行遠自邇、登高自卑之理。關於此點，我們以後再講。

由格物、致知到誠意、正心、修身，都是成己的階段。修身不外求智、仁、勇三德之具體的實現，因此能修身者卽有所以感化他人之道，卽能感化家、國、天下。所以中庸說：「知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」因此齊家、治國、平天下，都不外修身的應用，都是從修身上發出的功能。所以大學說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本；」孟子也說：「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」不過修身雖爲齊家、治國、平天下之本，而只說本，則非本末兼備之學，只知修身，則有以獨善其身爲目的之虞。所以必須講齊家、治國、平天下，由齊家而用所以修身之道行於家，由治國而用所以修身之道行於國，由平天下而用所以修身之道行於天下。齊家爲修身之道之小範圍的應用，治國爲修身之道之較大範圍的應用，平天下爲修身之道之最大範圍的應用。修身之道應用到最大的範圍而平天下，則以所以成己者成物，人人各遂其生，各成其德。此卽由致中而致和，天地位而萬物育。此正是中庸所謂至誠之效。

成己成物之一貫　我們看中庸是以誠統智、仁、勇，平等的論智、仁、勇，三者所以成己成物之道，而大學則倚

先後的次序發展成己成物之道。中庸之成己，乃自誠明，謂之性；率性成物，則使人明其誠，所謂自明誠，謂之教。中庸以誠明相依說明成己成物之不離。大學則以修身為本一語貫徹內心的格物、致知、誠意、正心與行為上的齊家、治國、平天下之道。我們把二書之所講配合起來，便如下表：

誠

智　仁　勇

智：自誠明謂之性 —— 格物　致知　誠意　正心 —— 重知 —— 成己 儲蓄潛能

勇：自明誠謂之教 —— 修身　齊家　治國　平天下 —— 重行 —— 成物 發揮動能

誠意

正心

修身

格物　致知

齊家　治國　平天下

以上根據中庸、大學說明了人的生命原動力即是誠，誠即所以實現生命之潛伏的向善可能「性」。人本於誠而實現此生命之潛伏的向善可能，即為率性。率性即自覺何為善者而實踐之。人實踐此真理與行此道，即本於他之生命原動力之誠。由此誠之生命原動力之發布流行，則表為智、仁、勇三德。所以智、仁、勇三德即人行此道之所得。行道具德，為的是盡己性，而盡己性者即能盡人之性，真成己者必求成物。所以我們可以總結一句，即

人生之理想最後是在求自己人格之完成，與他人人格之完成。以前所說人當求人類之共生、共存一語，尙有語病，因爲生存似純爲自然的事實，不足以包括人格之完成之意。因此必須改說人當求人類之共生、共存、共進化。共進化便含有彼此人格之互相促進，以共抵於完成的意義。本來只說共進化已可包括共生、共存，而我們保留共生、共存者，則由生存是進化的先決條件，在人不能求與他人共進化之先，當先求共生、共存。於是我們可以說，人生的目的，卽在求人類之共生、共存、共進化。道卽是關於人生目的的討論之結論。現在可以對於道、性、誠、德之意義重新界定：

人類共生、共存、共進化之路，就是道。

人類所具有實現此共生、共存、共進化之潛能，就是性。

人類實現此共生、共存、共進化之道之生命原動力，就是誠。

人類本乎生命原動力而行此共生、共存、共進化之道之所得，就是德。

德之內容爲智、仁、勇。智爲求共生、共存、共進化之理（知），仁爲達共生、共存、共進化之情（情），勇爲共生、共存、共進化之行（意）。三者以仁爲中心，智所以知如何行仁，勇所以實際行仁。

德之效用爲內得於心以成己，外顯於人以成物。而所以成己成物之過程，則是由格物、致知、誠意、正心至修身爲成己之過程，由修身至齊家、治國、平天下爲成物之過程。所以　蔣總裁說：「生活之目的在增進人類全體之生活，生命之意義在創造宇宙繼起之生命。」

第五章　中庸之道

在上章，我們指出了求人類之共生、共存、共進化即人生之最高目的。但是人要求得人類之共生、共存、共進化，由共進化而使人人都到完成其至高人格的地步，那是不可能的。人類成己成物之理想之絕對的完成，也許是永不可能，因為這就是要使人人成聖。何時世界上可以人人成聖，這纔可達到那一天，亦必非常遙遠。人儘管可以懸此以為最後的理想，可是人的工作卻只能從當下作起，然後才不至陷於玄虛。人的工作既只能從當下作起，這種工作便是相對的，便須時時注目於當前的人類社會之實際的需要。人所要做的工作，只是如何使當前與我共同存在的人，如何真能共生、共存而共進化到相當的程度。然而要使一切與我共同存在的都平等的共生、共存、共進化，卻又是不可能，因為人與我的關係各不相同，我的力量所能達到的程度亦各不相同，所以要為人類社會而努力，只是相對的說為了全體人類，或是說為了最大多數的人類之共生、共存、共進化，然而我當如何去做，才能使最大多數的人類達到其共生、共存、共進化的目的呢？這便必須認識我所處的空間時間的地位。而以我為我生命原動力發出之中心點，看如何使我之生命原動力自此中心點發出後能發生最大最好之效果，即最大的功用，此即所謂中庸之道。

中心力量——統一矛盾之力量——中爲相對的

關於什麼是中庸之道，這很容易發生誤會。要知中庸之道，全自如何使人之生命原動力發生很好的效果上講。因爲世間上的事物都是相對的同時存在，而且相對的互相轉變。一切偏於一面的過激行爲常會轉爲另一方面，所以人必須看清楚社會上各種相對、相反的力量之互相鬥爭、互相轉易；不要陷於一偏，隨時擇取最妥善的方向、兩端同時顧及的方向，去安排行爲，使其所發出的生命原動力能通過各種矛盾的力量而向前進。最後便自然會使兩方面的矛盾的力量，在此中心的力量下統一起來，猶如物之重心將物之各方面下墜力統一一般。而使此矛盾的力量均統一於此中心力量的方向去運動的結果，兩方矛盾的力量，便都會成爲幫助此中心的力量達到其目的之力量。中心的力量愈強，則愈能統一矛盾之力量，愈能使矛盾的力量爲中心力量之助。一力量之能否成爲中心的力量，全視發出此力量的人是否真能認識清楚社會上各種矛盾力量之中心交點，而能向此中心交點去運用其自身力量，以爲解決社會各種矛盾力量之鑰匙和轉化各種矛盾力量，使之一齊向前的水準。而要認識社會各種矛盾力量而認識一中心的路向，則必須能盡量顧及中點以外之兩端。人愈能向線之兩端伸展其視線，便愈能認識此線之中點，便可將此線之中點向前推動，而將兩端的線一齊向前引。社會事態是如此的錯綜複雜，人自永不能知其中全般之互相影響的關係。所以選擇中點的工作，常是永遠在進行中。人所認識的範圍開展一步，則其所謂中點改變一次。所以中點不是一成不變的。全靠人之隨時不斷的權衡於其所認識的兩端之間，然後才能隨時用中。自然，因爲人

之不能認識社會事態之全部，故其所謂中者，隨時亦有錯誤之危險，然而人不能因此便不求中。求中固未必得中，然不求則絕不能得。求中雖不能得中，總可與中漸漸接近。所以人要使自己的生命原動力對於推動社會發生最大的力量，必須努力使其生命原動力向最能綜合矛盾力量的方向而用去，使其生命原動力成爲改造社會之中心力量。這卽孟子所謂「中天下而立」以「定四海之民」的意思。

善爲絕對的　但是正因爲人之求中，路向爲的是使其生命原動力發生很好很大的效果，便要認淸此處所謂中雖是相對的，然而所要求的很好的效果，所求的最大多數人的共生、共存、共進化，則是絕對的。人之所以要隨時求中正的道路，就是因爲他認爲求最大多數人的共生、共存、共進化之理是絕對的。人爲了要達到此絕對的目標，才隨時要研究一中正的路線，以發出自己的生命力量，造成中心力量，以達到此絕對的目標。決不可把此絕對的目標亦變成相對的，而於此絕對的目標與其絕對相反者之間求中。因爲此絕對的目標既是善，善與不善之間便無中可求。通常一種鄉愿的中庸論，說我們在任何事物之間都要求中，於是在是與非、善與惡之間亦要求中，於是是非淆亂，善惡混雜。這是誤解中庸本意的害處。

在此處亦許有人會問，如果中果眞是當求的，又何嘗不可求一善與惡、自私與爲人之中？爲什麼現在定要愈能爲人才愈對，愈能犧牲自己以爲人才愈對，爲善才對，求最大多數人的共生、共存、共進化才對呢？如果說，在善惡、是非的相對者之間，只能以善與是爲對，惡與非便不對，這不也是偏在一面嗎？如果在善惡、是非的相對者

之間，可以偏在一面，則在其他地方又何必求中呢？

眞正之中必與善合一——關於這個問題，從前少有人加以答復，然而我們是可以加以答復的。卽是說在價値上的相對者，人應偏於一面；而在事實上的相對者，則必須折中。事實上的各種相對關係，如所謂同異、離合、多寡大小、剛柔緩急、保守激進等，如果不夾雜善惡的分別在內，卽假設兩相對者之價値是平等的話，則必須折中而不能偏於一面。如偏於一面，則本於正反之相轉，最後將求此而得彼，然而在價値上的相對關係，如善惡、是非、眞僞、美醜、利害等，則必須偏於善的一面。因爲人之所以要在事實上的相對關係中擇中而執之，都本於其在價値上要專選善的一面之故；如果不專選善的一面，則所謂擇事實上之中，亦無意義可言。在事實上人之所以要擇中正，卽本於其在價値上要偏於一面；如果在價値上不偏於一面，則亦用不着在事實上折中。所以我們說，人之所以要在社會力量的矛盾中發現一中正的路線，去統一各種矛盾，正本於其以求最大多數人的共生、共存、共進化之原理爲善、爲絕對之故。如果人否認此絕對，以此善爲偏，則亦用不着去發現此中正之路線。所以如果要承認事實上之求相對之中，便應承認價値上當求相對者而偏於善的一面。絕不可將此二者混淆。人不能因在事實上的相對關係中要求中，便要求一善惡、是非之中；或因在善惡、是非之相對者間只能偏於善的一面，便謂在事實上之相對關係間不求中。因爲不求事實相對關係之中，便不能統一諸矛盾力量，以實現其所偏之善者之一面。這理由我們早已說過了。

不過尙可更進一層說，一切善與惡固爲相對，如善固亦爲一偏，然而實際上則一切善之本身必皆爲中。何以皆必爲中？因爲一切、善都爲人所希望實現者，即「可欲之爲善。」凡可欲者之可欲，由於有「所欲」與「能欲」兩端之關係。可欲者之所以成爲可欲，即存於此兩端之關係中。愈高之善，如人類之共生、共存、共進化，以其可欲之程度愈高，所以人愈希望其實現。而人既愈希望其實現，則其生命原動力必愈集中而求其實現，亦即愈有豐富的內心之誠以實現之。而此使力量集中之誠，其本身卽爲宇宙求中之原理之表現於人之內心者。所以愈高之善之實現，卽愈能實現此內心之中之原理。此內心之中之原理之實現，於誠之貫徹處見之。（參考前文論誠處。）然而正因人求實現善之活動，是一求誠之貫徹，於誠之貫徹處見內心之中之原理之實現，因此在研究如何實現此善之外部的手段時，亦力求於事實上發現兩端間之中道。所以「執其兩端，用其中於民，」就是要在實際上實現此善。這個意思非體會不能了解，但是只要眞了解此意，便能將善之所以爲中的道理明白，而將價值上之偏於善與事實上之求兩端之中的意思完全打通了。

執中之道　我們解答了以上的疑問，現在再回頭來討論如何求中、行中。前段已說明，人當注視兩端，得其中點，擇取中心路線，以發出其生命原動力；由之造成統一矛盾力量之中心力量，向前運用，以發生最大最好之效果，而切合於當前時空中最大多數之共生、共存、共進化之需要。我們的話一方面太抽象，一方面還未說到如何使用自己之力量，以糾正各種偏於一面之力量，俾免妨礙最大多數人之共生、共存、共進化理想之實現。要知

道各種偏的力量，不是同時可以由一中心力量而否定的。所以人的原則雖是在尋一中心路線，但其中心路線卻不一定是直的，而常常是曲的。直的時候自然也有，但這只是在初培植自己之中心力量，使其一直向前滋長時。在後來的過程中，則常是曲的。由曲而後直，這正同中庸所謂「曲能有誠」。曲的意思即是說，爲建樹正者而遇着偏者時，常不能以正治偏，而須以偏治偏。這正如所謂治亂國用重典。重典本是偏，然而爲救亂國之一偏，則不能不用重典之一偏。又如飲冰解暑，冰暑各爲一偏，而酷暑則以飲冰而解。人要建樹一中心力量時，他會隨時遇着偏，此時用此一偏救彼一偏，另一時又須用彼一偏救此一偏。扶東而西倒，則再扶西。這樣才可逐步否定社會中各種偏的力量。而就在這樣去否定各種偏的力量中，所謂中心路線便已成爲曲的了。不過此路線所經之過程雖曲，而其目標則是直，最後仍是歸以正，所以仍不礙其爲中道。其次，人要建樹其中心力量，有時反不要積極的建樹。因根於一切相對者互相轉移的原理，人如不積極的建樹，而斂藏其生命力量以培植其自己的生命力量之自身，則可以據於中道，靜待偏的力量過着另一偏之反抗而倒轉來時，再據於此中道之位以接受此偏的力量，化之爲其自己的中心力量，這有一種辦法，就是不積極的建樹自己之中心力量，以對抗其所要否定的偏的力量，而即將其自己之力量用於另一偏的力量之培植，即憑藉另一偏的力量來否定自己所要否定之偏的力量，使他們偏與偏相消而同歸於正。

所以綜括起來，使社會達到正路的方法便有四種：一、是積極使自己之中心力量一直向前滋長；二、是使此

中心力量由曲的中心路線，以飲冰解暑的方法，使最後仍歸於正；三、是自己斂藏力量，培植自身之力量，同時靜待偏者之被另一偏者否定轉回時，再接納之；四、是加力於一偏，以與另一偏相消，而使之同歸於正。這四種方法在通常只認爲是外交上、軍事上縱橫攻守之權術，然而實際上則是引社會於正路所必須用的方法。人要善用自己的生命力量以發生最大最好之效果，則必須了解宇宙間各種偏的力量如何改變互相轉移的原理；且必須知道此四種求達到正路之辦法，以爲實現人類共生、共存、共進化的理想方術。這四種求達到正路之辦法，運用之妙存乎一心，例證亦多不勝舉。但我們須能心會其意，善於活用，隨時注意兩端而不泥，然後時時有兩端的權衡在握，而能得中。不然則「執中無權，猶執一也。」所以中庸說：「時中，」易經全書亦可以「中正」二字統之。隨時求中正，是隨時注意當下時空環境中之實際需要，這是我們發現中道使社會走向正路所特應注意之點。

第六章　五倫之教

當下可實踐之道德　上章說到人要求達到成己成物之最高目的，必須隨時求最大多數的人類之共生、共存、共進化的中道。但是中道實是中庸之道，而我們對於中庸之「庸」字尙未切實發揮得透。上章論中庸之道，還是從積極從事的社會革新的運動、社會改造的事業上說。我們是說在從事於此使社會化爲最理想的社會之運動與事業時，必須循着一條達到理想的中心路線而不要陷於偏激。但是人之促進人類社會進化的道德的表現，並不只限於直接表現在其所積極從事的社會革新運動和社會改造事業上面。即在其平日的對人處世上和盡職負責上，他也是在間接促進人類社會之進化。而從其日常對人處世、盡職負責上所表現的道德，也即足以見其對於大社會要求改造革新的熱誠。我們說人當念念不忘最大多數的共生、共存、共進化，這是說人都當有以天下國家爲己任的心量、民胞物與的襟懷、成己成物的志願。並不是說他隨處都要想着要自己去治國要自己去平天下，要自己去做一個治國、平天下的人，要自己去革新整個社會，改造整個社會。這在一個直接負着天下國家的重任的人，或是一個做革新社會運動、改造社會事業的領導者，誠然比較可以常如此想；但其

他不在其位的人，卻不必常如此想。人之最重要的使命，是在實踐其日常生活最切近的對人處世、盡職負責之道。總之中庸所謂「庸言庸行，不敢不勉」在此處我們便漸了解其意義了。

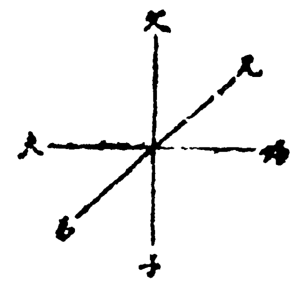
我們要了解以前所講之一切，如成己成物、至誠成聖、治國平天下，雖是人之最後的目的，但是所貴乎有此種目的者，全在打破自己的自私心。所謂擴大其心量、胸懷、志願，並不是在使他由於抱有此種目的而自己膨脹起來。然而人如常常期念自己要治國平天下、要成己成物、要做至誠的聖人，則他常會不知不覺的把自己膨脹起來，自以爲不可一世。因此便生出許多幻想，以至對於當前對人處世、盡職負責之事不肯講求，而開口便以天下國家爲己任，忽而想發起此運動，忽而想發動彼事業。其結果是不僅不能做一個社會的革新改造者，反而徒然成爲社會秩序的破壞者。而由他之從膨脹自己後所生之幻想出發，他自己也永不能成聖。在這一點，我們便可見出我們先哲之教的偉大了。我們看孔子、孟子，他們無不本有天下國家爲己任的胸懷，他們教人最後的理想，正是要人人爲堯舜。然而他們對於道德的實踐，則最注重當前的切近實際的對人處世、盡職負責之道。我們看了論語、孟子中許多極平凡的話，很容易說他們太切近實際而缺乏理想。誰知道他們最偉大的地方正在此，他們的極高明、道中庸之道正在此。普通的道中庸是不難，極高明亦不難，然而雖極高明而不以高明之道膨脹自己，乃反而道中庸，從中庸之道以自然通於高明，這眞是最艱難最偉大的事。

這些最切近實際的對人處世、盡職負責之道是什麼？這即是中國先哲所講的五倫之教。中國所謂五倫之

教，可以說是最現實而不含理想成分。我們說它是最現實的，因爲那是絕對的從個人自己所處之地位上，講對其他個人當如何如何。其他個人便在眼前，我自己朝朝與他們接觸，隨時須有應付他們之辦法，隨時須講求如何應付他們之道。這不比我要造成某一種抽象的理想社會之僅寄託於遙遠的未來。抽象的理想社會之造成既在未來，所以努力去造成它也罷，不造成它也罷，我是有法子逃避責任的。而當前所接觸的人，我是沒有法子逃避責任的。我是好是壞，這些與我朝夕接觸的人是最清楚的。「十目所視，十手所指，其嚴乎！」所以只有自我當前所處的地位所發出的對人的行爲，才是我所無時不當兢兢業業的注意的。也只有在我當前對人的行爲中，才更可以見出「道也者不可須臾離」之眞意，也更可見出我修養道德之切近又切近的下手處。

父子兄弟夫婦代表吾人生命之三進向表示一主體關係　中國先哲所謂五倫之教，全是自我自己所處之地位上講，即是眞正的以我自己爲中心，而對四方之人表現我的生命活動，亦即使我們前所謂內心之誠，通達於四方之道。我的內心之誠是中之大本，其表達於外卽庸言庸行，而與四方之人構成和諧的共生、共存、共進化的關係。此之謂「和」之達道。我們看五倫中首是父（母）子（女）。（以下簡稱父或子。）父是生我者，是先我而存在於時間空間，我的生命是和他的生命連續，我的生命是從他的生命分枝出來的。子是我生的，則子的生命又連續於我，而爲我的生命的分枝。因此我的父、我的子與我便構成一連續的生命之流，而表示生命間之一進向。其次是兄（姊）弟（妹）。（以下簡稱兄或弟。）兄是先我而生，弟是後我而生，而兄弟與我又都同生自我們之父母，

於是兄弟與我便一方爲先後的存在，一方爲平等的存在。這又構成生命間之一進向。第三是夫婦。夫婦之年齡或大或小，這是不固定的，此與兄必大於弟，必須構成時間上之先後關係者不同。夫婦是從不同的父母所生，夫婦的結合是淵源於不同的生命源流之結合交滲、由此結合交滲而生子，而造成另一父子兄弟之關係者。於是夫婦又代表生命間之一進向。我們看這三種倫理關係所構成的三種生命進向，父子關係正是一生命間之縱的進向，夫婦是代表生命間之橫的進向，而兄弟則代表前後之另一進向。兄弟同出於父母，表示兄弟之進向同



隸於父母，而兄弟所各自構成之夫婦關係互相平列，表示兄弟關係乃構成生命之另一進向。這正同空間的三度相似。父子是高度，夫婦是寬度，兄弟是長度，人間有父子關係則生命成線，有夫婦關係則生命成面；兄弟各有其夫婦，即重複夫婦關係爲使代表夫婦關係之一度運動成面，然後再加上父子關係，即相當於空間之三度。我們有此三種生命關係。父與子表示人類生命之來去，子生時父母正壯，子長時父母漸衰。父母養子，子養父母，即表示父母與子生命力之互相補足，兄弟同出於父母，同由父母分枝。兄先生而助弟，弟漸長而助兄，即表示兄弟之生命力之互相補足。而夫婦自不同之生命源流來相結合而成家庭，亦互相幫助，即表示夫婦生命力之互相補足。由此便可看出這三度的而，且是每一端以生命力貫輸到另一端，而成一互相以其生命力包抄之立體。

我們看自然界存在的事物，必須構成一立體才能存在；而人類的父子、兄弟、夫婦的關係，也適構成一立體。這兩種立體之相似的程度到如何，很難說；也不必去追問。最後的理由然而從此更認識人類之父子、兄弟、夫婦三種關係，是自然配合而成一整體。

人之父子、兄弟、夫婦關係，自然配合而成一整體；每個人出生以後便不能不構成這三種關係，這三種關係是最切近的人與人之關係。人之共生、共存、共進化的關係，最初即於此三種關係中顯現。所以最先應講求的對人之道便是處父子、兄弟、夫婦之道。父母之責任在養育子女，使之能生存，能有各種心身之進步。子女幼弱，故父母之道爲慈。然而一味慈則姑息，使子女反不能有心身之進步；故又當有嚴。古代父母一方要慈，一方要嚴，所以禮記說「家人有嚴君焉，父母之謂也。」不過男性貴剛而女性貴柔，故父宜偏重嚴，母宜偏重慈。嚴父慈母，剛柔相濟，則子女不致徒懾伏於父之威嚴，亦不致姑息於母之慈愛，而子女心身遂由之進步。既重理智，又富情感，而完成完全之人格。子女對於父母，首貴先意承志。子女未成人，父母則養其心身，培其意志，以至於成人。及其已成人，則體承父母之意志而實現之，是爲孝，以其能繼往開來也。父母有所欲，故甘旨以養之，衣物以奉之，求父母之生存也。然只養父母之身尚不足，所謂犬馬皆能有養，必須求父母精神上之進步。故曰事父母幾諫，父母有過必求其改。而在兄弟之倫中，則兄既居長，一切均較弟爲先進，故弟當對之以恭。弟既居幼，兄當引之而進，故當對之以友。兄弟急難則相助，兄弟有過亦相規。兄弟間之互助，蓋所以求共

生、共存、共進化也。至於夫婦之道，則男子喜動，適於社會之事務，故主外事；女子喜靜，而須養育其子女，故主內事。男子喜動，故恆居發起之地位；女子喜靜，故恆居順從之地位。動者恆剛，剛而無禮則爲亂，禮之用，和爲貴，故夫重和，和而不同則生敬。靜者恆柔，柔易流於順，順則不同亦和，不同亦和則生愛。夫婦和順，既敬且愛，共養其家，互勉其德，夫婦間共生、共存、共進化之道也。人處此三種關係之中，則必先由此三種關係以表見其求與他人共生、共存、共進化之精神，這眞是修養道德最切近的開始。如果我連對於我最切近關係的人，都無眞摯篤厚的感情，則我決不會對全體人類社會有眞正的感情的。所謂「其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」所以中國從前最重家庭教育，正因爲家庭中之情感，即一切對人情感之萌芽。如果此處之情先自摧折，而忽於家庭，則其心已成焦芽敗種，絕對不能望其開花結實。我如果要有最偉大的對人類之熱情，便須自我對家人父子之間的情感培養起。所以中庸說：「譬如行遠必自邇；譬如登高，必自卑。」「君子之道，造端乎夫婦。」「妻子好合，如鼓琴瑟。兄弟既翕，和樂且耽，宜爾室家，樂爾妻帑。子曰：「父母其順矣乎！」」這眞是一切道德的骨脈之所繫。

上三倫和君臣朋友二倫則使吾人生命表示兩重立體關係　但是父子、兄弟、夫婦所構成的立體關係，只是一家庭中所表現的立體關係。倘有家庭以外的兩種關係，是所以擴大家庭中的立體關係，而使我之生命表示兩重立體關係者，這即君臣與朋友的關係。這便是我們家庭以外之人的關係。就中君臣關係是縱的關係，朋友關係是橫的（左右前後）關係。君臣、朋友關係與父子、兄弟、夫婦之不同者，在父子、兄弟純以天合，父子、兄弟的

關係是與生俱生，一定下來便不能改移的；夫婦之倫從男女之欲，男女之欲亦與生俱生，不過夫婦之結合則爲後天中所定，是一半以天合，一半以義合；而君（長官）臣（部屬）朋友則純以義合。君臣是隸屬於一社會政治之組織中的關係，各以盡忠於其職守爲目標。

朋友是不一定隸屬於一社會政治組織中的關係。朋友的關係最重的是信，信本是人與人間無處不需要的。何以朋友間特重信呢？因爲朋友純以義合，且又不必有國家社會政治組織中之隸屬的關係，所以不必常居於一定之時間空間，而其彼此間便全靠一精神上之信來聯繫。信，大而言之，是互信彼此的整個人格。朋友間若無彼此整個人格之互信，則朋友之關係決不能深；小而言之，則是對一事之守信約，若無對一事之守信約，則朋友決不能合力作事。信的效用是現於未來；如信約總是訂定在未來某時，信他人整個人格亦是信他人未來之仍可有其過去之精神、道德等。因此朋友之相信，即所以使彼此間構成一精神上之聯繫，彼此之未來的生命由繼續不斷的互助而愈加光大，以共同完成未來的事業，共同走上共生、共存、共進化之大道。

君臣關係與朋友關係之不同，即在君臣關係是隸屬於一社會政治組織中之關係。廣義的君臣關係，概括一切同隸屬於一國家社會政治組織之關係。君臣因爲隸屬於同一組織，所以便負有共同的任務。君臣是以其共同的任務爲彼此間的聯繫，照現在的說法，君臣本都是對所負之任務負責，即對國家社會負責。但由於其共同對國家社會負責，則其彼此間也有一種相互的責任。而其對國家社會之是否負責，亦由其彼此間是否負責上

可以看出這一種彼此同對國家社會負責，彼此亦互相負責，不作一點徇私的事，便是君臣之義。義是從事上說的，從心上說，義卽是忠。忠是一國家社會組織中無論在上位在下位者所當同有之道德，因爲都當忠於國家社會，對國家社會負責。至於中國從前之着重臣對君之忠者，則以臣是直接對君負責，而君才是直接對國家社會負責之故。所以左傳說「上思利民，忠也」爲上爲君者當思利民，卽是說爲上爲君者當對國家社會負責，然而君雖直接對國家社會負責，其忠雖是表現於利民方面，然對臣下之盡忠的表示，仍當有一種還報，這便是禮。此卽孔子所謂「臣事君以忠，君使臣以禮。」現在移忠君爲忠於國家，則可以修改說，在現在君臣之關係中，上須對下以禮，下便須對上以敬。而君臣上下之間相互以禮敬相待，同時都對國家社會盡忠負責，則君臣上下便更能相輔相助，以完成其共同之任務，而促進國家社會中各分子之共生、共存、共進化。同時君臣上下間之相輔相助，以忠義相勉，亦卽君臣上下彼此求共生、共存、共進化之道。前面曾說，父子、夫婦、兄弟三倫表示一生命與生命間的立體關係；父子、夫婦、兄弟三倫，只限於家庭中的倫理關係。至於君臣朋友之倫理關係，則由家庭而擴大及於國家社會。合此二倫而觀，則人之生命在五倫中便表示兩重的立體關係，如下圖：

君
父
朋友　弟
朋友　夫　婦　朋友
兄　子
朋友
臣

由以上所說，便知君臣朋友關係，乃所以擴大人與人間的關係，由家庭中的人與人之關係，擴大到國家社

會中的人與人之關係然而這五種倫理關係，都不外求我與人之共生、共存、共進化。可以說：人之行我與人共生、共存、共進化之道，始於家庭而擴展於國家社會，然後由國家社會便可通於天下，所謂天下之本在國，國之本在家者，於此可見。「孝者所以事君也，悌者所以事長也，慈者所以使衆也。」父子之倫加以擴大，卽爲君臣上下之倫。兄弟、夫婦之倫加以擴大，卽爲朋友之倫。所以「或問孔子曰：『子奚不爲政？』子曰：『書云：惟孝友於兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政？』」孟子說：「堯舜之道，孝弟而已矣。」而孝弟之中尤以孝爲主，以父子之關係先於兄弟之關係也。父母之慈愛其子女也如對種子之施肥，子女之孝順其父母也如種子之萌芽，而不待教而後知也。所以孝卽人類的情感最初之萌芽，亦卽人類共生、共存、共進化之原動力。由此便可了解孔子所謂「欲平天下者，必先治其國；欲治其國者，必先齊其家；欲齊其家者，必先修其身」；「修身以道，修道以仁；仁者人也，親親爲大」的道理，而從前所謂以孝治天下，我們亦將不以爲奇怪。因爲孝卽一切對天下國家之偉大的熱情之所自出啊！

旣了解中國五倫之教的意義，便知五倫中的道德之實踐，實是最基本的。而人誰無父母、兄弟、妻子、朋友及君臣關係？人以其自己之地位爲中心，上而父，下而子，橫而兄弟、妻子，外而朋友、君臣，而卽處此五倫關係之中。人隨時隨地便接觸此五倫關係之人，而須行此五倫之道，行此五倫之道，亦爲人人所易於實行，但順其自然，四方通達起去，卽所以促進國家天下人類社會之進步。人人能如此行，卽所以達到最理想之人類共生、共存、共進化的社會。因此人不必談理想社會，而理想社會卽由其當前實際的日常生活中逐步實現，這正是用人自己的生

命原動力中心的「誠」向四方表現以求貫徹其「誠」由致中而致和之最簡易直捷的道路。所以中庸說「父子也、兄弟也、夫婦也、君臣也、朋友之交也，五者天下之達道也。」我們必須知道五倫之教，然後了解庸言庸行之真義，了解中庸之道的全體

第七章　人生之價値

人生價値之懷疑　此章論人生之價値，一方即綜結以前所論，而重新加以一概括的說明。所以此章又可作爲第二部之結論看。

人生是什麼？從常人的眼光或悲觀論者的眼光看，「人長不滿七尺」，「生年不滿百」，在無窮盡的時空中眞是太小。莊子曾說「計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉。此其比萬物也，不似毫末之在馬體乎？」（秋水）列子楊朱篇也曾說「百年壽之大齊，得百年者千無一焉。設有一者孩抱以逮昏老幾居其半矣；夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣；痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。……人之生也奚爲哉？奚樂哉！」莊子說明人所占空間之小，列子說明人所經時間之促。如果從此兩點去看個人的人生，前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，誰能不愴然而涕下？

但是我們如果眞只就人身體之不滿七尺，壽命之不出百年，去衡量人生之價値，那便完全錯了！這錯誤的根本點，在我們只就人的形骸的外表去看人生命，於是不能發現人的生命意義之廣大與悠久。

身體與宇宙萬物之互相影響　首先要說的，是人的形骸也並不是眞如我們所見之渺小，人的身體似乎

只是萬物中之一，然而人的身體與萬物同存共在，便與萬物無時不相摩相盪。宇宙是交相影響的整體，一指可以攪翻全海，呼吸之間全球空氣爲之振動。所以人的身體雖不滿七尺，然而我們可以說整個宇宙均與之不能分離。宇宙萬物任何些少的變化，人的身體均直接間接的受到感動；而人的身體之任何輕微的動作，都直接間接感動着整個的宇宙。我們可以說如果沒有我，整個的宇宙便不是像有我的那個樣子。這是簡單的眞理，但又是何等確定無疑！所以人賴宇宙而存在，宇宙亦賴人而存在。人似渺小，宇宙似無窮的廣大悠久，然而人的生命在宇宙大生命中，卻分享了宇宙大生命之廣大與悠久。

內在的生命精神之廣大自知情意三方論之　再進一層說，如果離開人的形骸來看人內在的生命精神，我們更可看出人當前的生命意義貫通到整個的宇宙。人有智力，有情感，有意志。人有智力以認識天地萬物；有感官可以感天地萬物之色聲香味。王陽明說得好：「目無體，以天地萬物之色爲體；耳無體，以天地萬物之聲爲體……。」邵康節說得好：「人之所以靈於萬物者，爲其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體也。耳目口鼻者，萬人之用也。體無定用，唯變是用；用無定體，唯化是體。體用交，而人物之道於是乎備矣。」人能感覺萬物之色聲香味，似乎是不必拿來說的太淺近的道理。然而我們從人之能感覺萬物之色聲香味，便當知人的感覺力貫徹一切萬物之色聲香味，而與萬物無絲毫之間隔。人的感覺力賴感官而顯出，他不在感官之中，他原是與天地萬物相流通的，而與天地萬物爲一體的，所以人從自己之能感

覺，便更可自知其與宇宙原是分隔不開的。人的感官雖小，身體雖小，然而人的感覺力則與宇宙同大。而人除了以感覺力以感覺萬物外，還有更高的智力作判斷推理，以了解萬物之內在的條理秩序。科學的進展使人能了解顯微鏡、望遠鏡所望不見的原子之結構與星雲之組織。人的高級智力透過感覺所得的世界，要求深入宇宙祕密之核心，要去擁抱宇宙全部的眞理。這又證明人知與宇宙是不容有間隔的。雖然人對於宇宙的祕密或永無完全透視的一天，然而根據人知之無窮的開拓，根據數學上逐漸接近於極限的道理，我們仍可以說最後兩者必完全合一，雖然在實際上或是永不能合一。我們再不能說人知與宇宙眞理是截然畫分的了。

除了知以外，人還有情。人的情又是通貫整個宇宙的。人的情不僅愛自己與自己之祖先、父母與子，孫愛自己的親族，並且可以愛一切的人類，愛一切的生物，以至一切的物。這是人人所固有的仁心。所以王陽明說：「心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。……雖小人之心亦莫不然。……是故見孺子之入井而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也；見鳥獸之哀鳴觳觫而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也；見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也。」人對於人類有情，所以詩人哀人生之多艱。人對於動物有情，所以詩人說「爲鼠常留飯，憐蛾不點燈。」人對於植物有情，所以詩人說：「哀衆芳之蕪穢。」人之情原是無所不通、無

所不貫的。這也爲公認之事實。然而從人之情之無所不通，無所不貫，徧在宇宙萬物，便又可以知道人不是一種只限於自己身體內部的存在，而是與宇宙萬物不能分隔的。

除了知、情而外，人還有意志。人有意志，動物亦有本能衝動。然而人的意志與動物之本能衝動有一根本不同之點，即人的意志是受其自覺的理想所指導，而人的理想之形成則常是由其超越的智力與廣大的情感所凝合所以人的意志不似動物的本能衝動之只求與環境相適應，人的意志是要本其理想以改造環境。人對自然界，一面在求適應，然而又一面卻在作整個改造的工作。人鑿山導河，征服了地面的阻礙；人發明醫藥，征服了自然的死亡；人征服空間使空間縮小；人征服時間，使時間延長。人是自然的重建者。人又以其意志改造其所處之社會，不斷的重建其所處之社會。人本其理想以改造自然與社會，以改造宇宙的現狀。爲了實現其理想，人可以忍受一切苦難以致犧牲其自己的生命。人爲促進宇宙進化之原動力，人的意志聯繫着宇宙之過去與未來人站在過去的宇宙上重造未來的宇宙，未來宇宙之如何操持在人的手中。這又證明人與宇宙之不可分割，人與宇宙原是相貫通的一體。

我們從知、情、意三方面了解了人之當前生命之意義即貫通到整個的宇宙，於是知道人的生命之價值決不當如一般常人或悲觀論者所見之渺小。原來人的生命之價值繫於人之內在之精神，即是人的心。人的心之知、情、意三方面，是無所不遍的。人的身體只好比心光所自發的一燭臺，而心光則瀰淪於宇宙。所以宋子論心說：

「其體雖具於方寸之間，而其所以爲體，則實與天地同其大，萬物蓋無所不備。……用雖法乎天地之間，而其所以爲用，實與天地相流通，萬事無所不貫。……此心之所以至靈至妙。凡理之所至，其思隨之，無所不至。大極於無際而無不通，細入於無倫而無不貫。前乎上古、後乎萬世而無不徹，近在跬步、遠在萬里而無不同。雖至於位天地、育萬物，亦不過充吾心體之本然而非爲外者。」我們如能自我們之心來看我們生命之價值，便可了解人的生命是可以與宇宙大生命一樣的廣大悠久，而達到與宇宙大生命合一的境界。這使人的生命與宇宙大生命一樣的廣大悠久，便是人生之眞價值之所在。

智仁勇三德之修養使宇宙爲人之智仁勇所充塞　然而我們如何可以使人的生命與宇宙大生命一樣的廣大悠久呢？

這首先就是要使人自己的生命之情與其他生命之情相通，在知、情、意三者中，情是最根本的，因情是最直接的。本於人的生命與其他生命的情之相通貫，則人的生命與其他生命合爲一體，而光大了人的生命。這就是我們在以前所論之擴充仁愛的道理。人的生命中的仁愛之擴充，先及於近的家庭，復及於一切的人，最後及於一切生物以至無生物。人的仁愛之發出，好似一光之自光源散出而徧及於四方。

所以人愈擴充其仁愛，則其生命愈光大。一至聖人之民胞物與的境界，則人的生命自與宇宙大生命同其

廣大悠久了。

仁是情之至，智是知之至。我們可以說情是貫通當前宇宙中流行不息的生生之機而知是想對於已成的宇宙中一切存在(卽生命)的性質關係，有所了解，然後才能加以適當之重新的安排組織，以利用萬物而厚生。所以人又當求其知之擴充以至於智。智所以輔仁，知仁的道理，我們前已詳細的說過了，今不多贅。

然而人眞要實現其仁，必須克服一切內在外在的阻力，於是人須有訓練意志而成之勇。勇是意志之至。意志是趨向未來，是要重造未來的宇宙。勇是不畏一切內在外在的阻力，以求實現人之理想，造成人理想的未來之宇宙。所以智、仁、勇三者之中勇爲前進的、開闢的、創造的。人的心理始於知，動於情，而終成意志表現爲行爲。人之德之修養本於仁智以輔仁、知仁，勇以行仁。所以勇是德行最後的歸宿。

由人之知、情、意三種心理作用及智、仁、勇三德之連環關係，人之不斷的知仁行仁，於是我們可以說，過去已成的宇宙，與當前的宇宙、未來的宇宙，成一自相通貫的宇宙。這自相通貫的宇宙卽爲人類之智、仁、勇三德所充塞。

宇宙爲人之誠所充塞　智是知之至，仁是情之至，勇是意之至。智、仁、勇三德本知、情、意之不斷的擴大以求至乎其極。這求至乎其極的精神，卽是誠。以前曾說誠是生命的原動力。誠爲什麼是生命的原動力？因爲誠卽是集中生命之力量。集中生命之力量，則一切散漫離多的力量凝固成統一的力量。愈統一則愈堅固；愈堅固則愈

能用而不竭而知、情、意才皆可以至其極以成智、仁、勇，所以誠是智、仁、勇之本源，由誠可以見散漫的力量之化爲凝固雜多的力量之化爲統一。而人之誠即宇宙之誠之最高的表現，人之誠即所以實現宇宙之誠；這我們以前亦論過了。所以從宇宙爲人之智、仁、勇三德所充塞這一點，可以進而說宇宙爲人之誠所充塞。

誠之發布流行，顯爲智、仁、勇之德。智仁勇三德是成己，而智仁、勇之事即所以成物。成己即所以成物，成己與成物原是一事之兩面。但是分開來說，又可將成己成物分爲各別之階段，這就是大學上所謂八條目。大學之八條目，是由格物、致知、誠意、正心、修身，而齊家、治國、平天下。以前曾說，由格物至修身是成己，由修身至平天下是成物。格物致知是了解宇宙萬物、搜集宇宙萬物之知識而具之於己，誠意是集中自己之生命原動力。正心是調節人所發出之生命原動力，使之安排得當。而由修身至齊家、治國、平天下，則是將自己修身之工夫應用之於家、國、天下。格物、致知是取之於宇宙。齊家、治國、平天下則是用之於宇宙。誠意爲成己之焦點，修身則爲成物之焦點。

由上面的圖更可以看出人的生命原是宇宙萬物之中心，爲宇宙萬物之知識所薈萃之中心，與重新改造宇宙萬物之力量所自發之中心。人之生命中之誠，經意志之力凝注宇宙之光輝於一身，而復散佈之於宇宙。人的生命之光輝由此內外兩焦點散佈而彌綸於宇宙！

倫理的宇宙　至於所謂五倫之教，則是就人與人之各種關係上，以見在家庭以內，人的生命上下通於父子，左右通於夫婦，前後通於兄弟，在家庭以外，縱通於君臣，橫通於朋友。人的生命，實爲與上下、前後、左右、縱橫之

一切人類生命相貫通，而成一生命相依的通透體。實踐五倫之道，是人的行道的開始，也是擴大人的生命的開始，由親親而仁民而愛物之教，必以五倫之實踐爲本。我們由五倫而看出一人的生命的空間之存在，由五倫之實踐而使一切人的生命成爲一整體的人類生命，再擴充對人之愛以愛物，則人的生命與宇宙的生命合一，而宇宙亦成爲一倫理的宇宙。

個人生命與宇宙生命之通貫　我們以上自各方面論人生之價值，最後歸結到人生之價值在使人的生命意義光大，而通乎宇宙大生命。而使人之生命意義光大而通於宇宙大生命，即是盡人的固有之性，集中人的生命原動力以愛人愛物，以促進宇宙大生命之流行，開創宇宙無窮的生命。所以我們最後仍以中庸的「唯天下至誠爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」數語作結。

人與天地參，這便是人生之至高無上之價值。生命之意義即在　蔣總裁所稱：「創造宇宙繼起之生命」一語中了解其眞諦了。

第三部　民生論

第一章　歷史進化之動力與民生史觀

在第二部中討論人生問題時，我們說人生的目的，在求人類之共生、共存、共進化，而人爲宇宙進化之頂點，所以由人類之共生、共存、共進化，卽所以實現第一部中所謂人對宇宙所負之責任，開啓宇宙未來之生命。我們的主張，正是　蔣總裁所謂：「生活之目的在增進人類全體之生活；生命之意義在創造宇宙繼起之生命」。但是這只是說到做一個人應當抱何種人生目的而實踐之，尚未論及過去人類在實際上演進是如何。關於此一問題，卽歷史觀之問題，我們要研究，究竟過去的人類歷史是怎樣演進的呢？究竟人類歷史演進的根本原動力是什麼呢？在此處卽發生各種歷史觀之派別，那麼我們的歷史觀應是怎樣一種歷史觀？我們是否可以拿人類之求共生、共存、共進化，作爲歷史演進之根本原動力呢？

我們認爲人類歷史演進的根本原動力，正是人類之求共生、共存、共進化。　總理孫中山先生的民生史觀，

即是主張人類歷史之根本原動力是人類之求共生、共存、共進化。總理說:「民生為社會進化的中心,社會進化又為歷史的中心。」「民生是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣眾的生命」我們看 總理論民生,處處曰人民、社會、國民、羣眾的全體說,這不是證明民生即人的共生、共存嗎?而由民生而說到社會進化,這不是含有共生、共存、共進化之意嗎?

所以 總理的民生史觀,實即主張人類之求共生、共存、共進化為歷史的根本原動力。我們現在即從學理上闡明民生史觀指出人類之求共生、共存、共進化,實為人類歷史進化之根本原動力。

不過要從正面說明我們的主張,必須先從與我們不同的學說上說起來。在歷史哲學上,一種現在頗流行而與民生史觀以相近而實不同的史觀,即所謂唯物史觀。唯物史觀或譯為經濟史觀。唯物史觀或經濟史觀,以經濟的變動說明一切社會、政治、文化的變動。照馬克斯、恩格斯的意思,經濟的變動所以能決定一切社會、政治、文化的變動,即由於人根本是要求滿足其經濟需要的動物,亦即由於人根本是要求生存的。唯因根人是本要求生存的,所以人一生下來便必需消費物質;要消費物質便必需從事生產,要從事生產,便必須投入社會的一生產關係。人既必需投入一社會的生產關係中,所以社會的生產力之變動,遂影響及於在社會生產關係中的人,因而決定其人之一切活動與行為及其所創造之一切文化。所以馬克斯、恩格斯也正是承認人根本是要求生存的,然則我們的民生史觀所講之生,與他們所講之生有何不同呢?

關於這一點，近來發揮民生史觀的人未嘗注意到，所以常有把民生史觀解釋成變相的經濟史觀的情形。然而民生史觀與他們之經濟史觀是絕對不同的。這不同可分為三點，由此三點，便可知民生史觀的真義何在。

一、民生史觀所謂生存，是廣義的，不只是經濟的生存。我們固然可以說人必需經濟上的供給，人無物質滿足其物質需要，則不能生存；但是同時也可以說人無其他精神上的東西滿足其需要，也不能生存。如追求真理而不得的人，往往會自殺；孤獨寂寞而無人慰藉的人，則雖豐衣足食而往往會憔悴抑鬱以死。人類生存的需要，是概括精神與物質兩方面，因為人根本便是既有物質需要也有精神需要之動物。

二、民生史觀所謂生存，包含進化之義，所以我們說生存進化。進化裏面，原包含着人類之一切精神上的向上求真善美之要求。

三、民生史觀所着重的，不在個人之求生存，而在全體人民之求共生、共存。我們所特別注重之點在「共」字，在羣衆人民之全體的「全」字。合而言之，則為一個「公」字。

從第一二兩點，便可以說民生史觀與經濟史觀之不同者，就是不僅以經濟的變動決定一切社會政治以及其他文化的變動。我們認為社會中經濟及政治以至科學、藝術、哲學、宗教等，都是平等的為社會文化之一方面，並非只有一個為絕對決定其他文化之變動者，各種文化只是互相影響、互相決定的。因為我們既然承認人類有精神上之各種向上之要求，求真善美之各種活動，而能創造出經濟以外之政治的組織、學術、宗教、藝術等

文化，則此能創造政治的組織、學術等文化之創造力，其本身便是一實實在在之力量。它們既是實實在在之力量，它們便能影響決定經濟，而它們之變動也便可影響經濟之變動。從第三點，我們旣着重共生共存之「共」字，注重羣衆人民之全體的「全」字，便首先認爲社會之進化是社會各分子共同努力的結果。而在各分子大家合力時，則各分子皆有一共同之社會意識，自覺或不自覺的以求社會之整個的進化爲目標。所以個人之活動並不必建築於其個人所屬之階級利益之上。所以人並不必因其階級利益之不同而相爭鬬。人根本是可以超乎其所屬之階級利益，以全社會之進化、公共之福利、爲其奮鬬之目標的。我們根本相信人是有同情互助心的。而同情互助心在社會中的重要，我們爲不能忽視。但我們只要不忽視人之同情互助心，便須承認人類之同情互助心，是一黏合社會之各分子，使各分子以社會全體利益爲利益的力量，因而便不能只看重過去歷史上階級鬬爭的事實。我們只應當把階級鬬爭當作社會之各分子不能以全體之利益爲利益，而自私其階級利益時的變態。所以階級鬬爭的產生，唯在人不知行共生、共存之道時，是由於人之不能行共生、共存之道而產生的一種道德上的墮落。所以 總理說階級鬬爭是社會的病態。我們了解階級鬬爭是社會的病態，便不能說整個歷史是一階級鬬爭史；也便不能推階級鬬爭之原則到人皆自私其階級利益，於是說人根本是只看自己之階級利益，人根本是一只知求自己階級的生存，不知求共生共存的動物；也便不能說人類歷史的根本原動力，只是各個人之要求其經濟的生存，不能說人類文化之變化都決定於人與人的經濟關係之變化，而最後歸之於生產

力之變化；更不能說生產力的變化是決定人類的歷史，說明人類歷史的最高原理。

我們的民生史觀主張歷史之根本原動力是人類求共生、共存、共進化。我們認爲人要求其共生、共存，而又共進化，便自然有精神上各種向上求眞善美之活動，由此各種活動所創出之文化本身，便有一個力量，而且因要求「共」生、「共」存、「共」進化之故，所以人便有注重整個全體的社會意識。此向全體、向整個之社會意識本身，便亦是領導社會進步的原動力。所以我們之言生存，與馬克斯等所講之生存，名似同而義則天地懸殊者，其原因便在此三點。

上面說人類歷史進化的根本原動力，只是人類之要求共生、共存、共進化。人所要的是共生、共存、共進化，不只是經濟上的生存。人有各種精神之活動，而創造出各種文化，成一本身力量。所以我們說人類的各文化力量是互相影響、互相決定的。因此我們的史觀，不偏於一面。我們固然不贊成唯物史觀，也不贊成偉人史觀，也不贊成政治史觀、學術史觀。我們從歷史的事實上去看，很難以任何一種片面的史觀說明一切事實。但每一種片面的史觀，固未嘗不可以說明一部分事實，我們亦不否認。但是每一種片面的史觀，卻都不能解釋一切的事實。譬如馬克斯的經濟史觀解釋一部分事實，我們不否認。如歐洲中古封建政治與封建經濟之關係，如近代議會政治之受資本主義支配等。但是馬克斯所謂由封建經濟到商業資本主義，必然會發展爲產業資本主義、金融資本主義，在歐洲經濟史上固然可得着證明，而在中國經濟史上便遇着反證。譬如中國在秦時，便可謂已出封建

經濟到商業資本主義，然而後來便並不曾發展爲產業資本主義，而且到漢時連商業資本主義也漸不能維持。這便不能不說是有經濟以外之因素在決定經濟。我們可以說歐洲的商業資本主義之變爲產業資本主義，並與蒸汽機等科學上發明有關，而蒸汽機等之發明，便不能不說是原於科學，而科學家之發明蒸汽的理論，可以說自始即未曾有任何經濟方面的動因，足證科學本身便是一種獨立文化力量，可以決定經濟者。在中國，則秦代商業資本主義至漢而衰，便不能不說與中國政府重農抑商有關。而中國政府之重農抑商，則與先秦以來之學術均主張重農抑商，賤視商賈有關。這又是政治學術決定經濟了。又如在同樣的經濟發展的國度，如英法德，而文化各不同，這又同樣證明經濟非能全決定文化者。又如所謂偉人史觀可解釋許多事實，如君主國家之有英明君主，則國運恆盛，大革命運動之恆由大偉人領導。但又不能解釋何以同樣的偉人，在此國發生改造社會的大作用，而在另一國則湮沒無聞；同一偉人何以會一時表現赫赫之功，一時則一敗塗地。這也便不能不承認有其社會、政治、文化環境之力量，可以決定偉人之命運，偉人便非歷史之唯一推動者。又如政治史觀以政治強則促使經濟及學術文化的發達，這亦可解釋一部分事實。如開國之朝代，大概經濟均較富足，而學術文化頓時發達。但這亦不能解釋何以有時政治愈衰敗，而文化愈發達，如周衰而諸子之學術百家競鳴，盛極一時；以及政治正強，而文化愈落後，如羅馬之正努力膨脹爲大帝國時，其學術文化已呈衰象，終於人民道德墮落而政治帝國亦瓦解。學術史觀亦能解釋一部分事實，如我們可說近代之科學實係造成近代文明之主要因素；然而亦不

能解釋何以在同一近代而各地之政治組織社會風俗卻有不同，所以各種史觀在我們看來，都只能解釋一部分事實，不能解釋歷史之全部事實。各種史觀只是研究歷史之一觀點，從這一觀點去看歷史事實，每一種都有其用處，因為每一種史觀從一方面去看歷史，便可盡量搜羅從此種觀點去看的史料，而以所執定之觀點去造成一歷史哲學的體系。一種歷史哲學的體系只從一角度去看歷史，便亦可看出整個文化的其他方面與他所擇之角度的關聯如我們持經濟史觀，便可從經濟的角度，去看經濟與其他文化，如政治學術等與經濟之關聯。但是一切片面史觀的效用也只在能從某一角度看文化的各方面與所擇的角度之關聯為止。我們決不能說此一角度是唯一的，便說經濟決定一切，政治決定一切而且要知道只從一角度看歷史，則所看的歷史文化之各方面，亦只限於各方面與此角度所關聯者，不能真看見歷史文化各方面之全體，所以我們對於各派歷史觀，雖都當承認它們相當的價值然而必須同時知它們之偏蔽處。

至於我們之民生史觀則根本不同於上面所述之各種片面的史觀。

我們所謂人類之求共生、共存、共進化為人類歷史的原動力，這是根據人類求共生、共存、共進化的事實上說，在人類求共生、共存、共進化的意義中，根本便承認人類社會中各種推進社會的動力，承認各種文化之本身的力量互相影響，互相決定的力量從民生史觀出發，我們根本是對各種文化在社會中之效用等量齊觀的。不過我們這樣，並非說在一歷史時期，各種文化在社會上之效用完全平等。我們只是在原則上如此說。我們的看

重點是在成立各種文化之互相影響、互相決定的有機的關聯。

我們要說明各種文化之互相影響之有機的關聯，必須明瞭各種文化之互相影響有兩種方式：一是正面的影響，一是反面的影響。所謂正面的影響，是指由一種文化勢力、文化精神之滲入另一文化勢力、文化精神。如基督教之宗教是一種文化勢力，代表一種文化精神。基督教最初只是下層民衆之宗教，毫無政治上之勢力。然由基督教之興盛，終於影響到政治，造成神聖羅馬帝國。這是宗教之精神滲入政治。如秦代本爲無特殊文化之附庸，其後成一大帝國，而在中國定出規模宏遠之政治制度，爲漢以後所沿襲。其政治制度之建立，全本於商鞅、韓非、李斯一套之法家學術。是爲學術精神之滲入政治。又如基督教初興時，耶穌之教義非常簡單，實缺乏哲學基礎。聖保羅等乃將新柏拉圖派之哲學融入基督教，後來之基督教徒又將亞里士多德之哲學融入基督教中，於是基督教乃成爲有學術意味之宗教，而能博得知識分子之信仰。是爲學術精神之滲入宗教。又在亞里士多德及柏拉圖哲學中上帝之地位本不及基督教中上帝之重要，基督教徒將其上帝觀念融入亞里士多德、柏拉圖之上帝觀念，圖化爲有無窮的愛、無盡權力之萬能的主宰。於是基督教以後的哲學，即努力於證明基督教中之上帝之存在。一直影響到西洋現代哲學，均須對基督教之上帝觀念有所說明，則又爲宗教之反而影響學術。又如現代之蘇聯以信馬克斯主義，試行共產主義政治之故，對於過去歐洲之宗教哲學持反對之態度，努力擺脫舊有之宗教勢力，及歐洲正統思想之唯心論哲學，則又爲政治之影響學術、宗教。又如近代科學最初之研究自

然，如牛頓、蓋律雷等都出於純粹想了解自然界之秩序，以了解上帝所造的世界之和諧與統一，並非爲啟發人民之實際生活。然而由天文、物理學、化學之發達，則造成各種工業農業上之發明，而造成近代之資本主義的經濟社會。則又爲學術之影響經濟。而由資本主義經濟社會之產生，於是增多所謂資本主義之經濟學者，則又爲經濟之影響學術。又如甘地本其傳統之宗教精神，以反對近代之機器文明，於是提倡大規模的手工業紡織運動，則又爲宗教之影響經濟。又如中國歷代儒者素重農賤商，以後歷史上一遇商人勢力盛時，在朝廷士人的儒者，即主張用政治勢力去壓抑商人之勢力，定種種對商人之法律來限制商業之發展。則又爲政治倫理之影響經濟。而中國之倫理，使人只注意人與人之如何相安，並不重視人死以後靈魂不朽等問題，於是中國社會中無西方那樣大之宗教，而中國流行之宗教反帶現實主義之倫理色彩。則又爲倫理之影響宗教。又中國之倫理社會只重人生日用，一方不重如何事神，一方不重了解自然界之物質，於是無西洋那樣發達之自然科學自然哲學。則又爲倫理之影響學術。而近代歐洲資本主義發達，使議會中各政黨自不免爲供給政黨用費之後盾的資本家之代言人。則又爲經濟之影響政治。而近代工業社會形成以後，父母子女均在不同之工廠作工，不易會見，於是家庭內之情誼日薄，則又爲經濟之影響倫理。又在近代工業社會中，人日與機器接觸，日與物質接觸，少有獨居冥想之時，於是信仰上帝之觀念日淡，則又爲經濟之影響宗教。這都可謂是各種文化之正面的相互影響之例證。而在另一面，則又有各種文化之反面的相互影響。即一種文化勢力過盛時，同時引起社會中重視其

他文化之反動。正面影響和反面影響只是從兩方面說。從一種文化勢力已成後說，它們對於以後文化的影響，即是前者之正面影響，而每一種文化勢力之所由造成，便都可謂是以前的文化勢力之反面影響。所以同一的歷史事實，我們可以從兩方面看。因此將以前所舉的例證再反溯上去看，便都可成說明文化的反面影響之例證。不過為明瞭起見，也可另舉些例證來說。譬如我們看羅馬之政治盡量殘害基督教徒，於是愈激基督教徒之殉難犧牲的精神。這正是宗教勢力受政治勢力壓迫而日盛的例證。到了後來，宗教勢力漸能統治政治，至近代則教皇之勢力已過大，於是引起國王與教皇之爭鬪。近代國家之成立，政治宗教分立，以致各國之政治反而可支配宗教，羅馬教皇在實際政治上無大作用。則又表現實際政治勢力對宗教勢力之反抗。又如南宋政治上壓迫朱學，而朱學之傳授日廣；明末政治上壓迫清議，而東林學派日盛。此又是學術對政治之反動。又如中世紀基督教哲學主張統一一切學術於宗教之下，於是近代之啓蒙運動與極力主張理性自主，思想自由。基督教徒對於十六七世紀之科學思想哲學思想愈加壓迫，而其滋生愈快。則又為學術對宗教之反動。又如近代資本主義工業社會將過去之歐洲宗教倫理加以摧毀，致引起現代歐洲各種大大小小的過去宗教倫理復興的呼聲，則為宗教倫理對經濟勢力之反動。又如歐洲自由思想發展過甚，德義在二十年前起，國家之學術思想日益湮沒，於是引起希特勒、慕沙里尼之以政治勢力統制文化之政策，亦未嘗不可謂為政治對某類學術思想之反動。所以各種文化，又是在反面上互相影響的。我們看歷史上每一種文化勢力盛時，必影響到其他文化。而一種文化

過盛，又恆足以引起其他文化之反動。這可以看出各種文化與是一有機的全體，各種文化是一方面互相貫注其勢力，一方面互相代替其盛衰之勢力。這其間明明有一自然求均衡原理之存在。

這一種歷史上之變化中所表現之自然的求均衡而統一的原因，不僅可應用於各種文化勢力之間，而且可應用在每一文化領域中。一種文化領域中之歷史上的變化亦表現此定律。譬如在學術一文化領域中，一種思想盛時，則必同時影響到其他學術。如哲學上的唯物論盛時影響到科學，而各科學中之基礎觀念均常建於物質實在之假定上。而唯心論盛時影響到科學，則各科學中之基礎觀念均常建於精神實在之假定上。而科學上一新觀念之出現，亦無不影響於哲學。如進化論出則進化論之哲學一時風起，現代有相對論產生，相對論之哲學亦盛極一時。而每一學術中，此派盛到相當程度，則彼派之反動生。所以哲學上唯心唯物常相代替，而物理科學上宇宙之有限說、無限說、波動說、粒子說也常相代替。又如在政治上，一國行某政治制度，他國則尤而效之。義大利行法西斯，德國便繼之。俄國行共產主義，各國之共產黨也躍躍欲動。而一種政治推行至極，亦必引起反動。如共產主義為資本主義政治之反動，法西斯又為共產主義之反動。中國歷史之分權集權、內重外重，各朝總是互相代替。又如在宗教中，每一宗教都有影響其他宗教之勢。如基督教興，而今日之猶太教亦含有些基督教思想。印度之佛教興，而浸入婆羅門教。中國佛教興，而道教道藏中浸有佛家思想。而每一宗教之所以興，恆為其他宗教之反動。此其他宗教或即為後來對之發生影響者。基督教之反動即為猶太教，佛教即為婆羅門教反動。

此外如經濟上之重農主義、重商主義，倫理思想之快樂主義、禁欲主義，每一種思想盛時，均可以爲一時代之主潮，而盛至極點時，則反對者代之而興。同樣表示一自然共化的求均衡原理之存在。

看清楚了歷史之事實，有此自然的求均衡的原理之存在，便可了解人類社會中各種文化勢力，每一文化中各種潮流之勢力都是相對的共同存在於社會中。它們之間，互有消長、盛衰、代謝，以達共進化之目標。這是僅從外表上看。至從本質上看，則我們只能說它們互有隱顯。此隱而彼顯，彼隱而此顯。然隱者非不存在，但隱於後面而已。唯它們只是相對的共同存在，所以我們不可把它們中之一端，視作歷史之唯一的決定者。所以在歷史觀上，我們不可持任何片面的史觀，不能持經濟史觀，也不能持政治史觀去說明全部的歷史。我們看歷史，最重要的是看各種文化之互相影響，認識歷史演變之法則。要知道歷史之演變，如一前後相繼之環，而各種文化在歷史中之地位，則如同時互相套合之環。每一歷史事實之因果，都是各方面的。即以前所舉之例，亦都是自一方面來說，在事實上並不如以上所述之簡單。譬如說秦代之制度是法家政治思想之表現，這亦是只就秦代政治制度之大綱節目中的精神說。實際上則秦國之定那一種政治制度，當然有其他實際政治、經濟、社會的必需，而法家之商鞅與李斯之所以見重於秦，及孝公與始皇之用其術於秦，自有秦國的民風習俗、地理環境等複雜的關係。又如我們說由羅馬政治之壓迫基督徒，使基督教更盛，當然亦非說羅馬政治上之壓迫，是基督教後來興盛之唯一原因；因爲當時的基督教徒之人格，及人民對於羅馬上層階級之反感，也是主要原因。所以歷史上因

果關係的說明，只是說有某因必有某果。不能說某果只有一因，亦不能說某因只有一果，在實際上說，是多因一果，一因多果，因復生果，果復爲因。我們根本不能採機械的看法，我們自始便當從因果錯綜的方面去看歷史，而我們所能舉出的因果關係，都只是抽象的、方便標出的犖犖大者。而實際上則整個人類史，正如一生命的有機體，有機體之各部活動之互相影響，實不能指定有機體某一部之活動爲其他部活動之因。整個有機體是同時活動者，不過我們此時手之活動顯，便說手在活動；另一時足之活動顯，便說足在活動。其實無論手或足活動時，全身體都在活動的。了解此例，便知我們對人類之歷史文化之全體，亦當如此看。我們決不能標出某一種文化之力量爲人類歷史文化之根本原動力。因爲某一種文化表現其力量時，實即有當時全體文化之力量在後推動。而一種文化所表現之力量，又爲推動全體文化向未來進步之力量，而滲貫其力量、散布其力量於未來文化之中。亦猶有機體之一部分活動，由於全體之動，而一部分之動又反作用全體之動。然我們以前說生命的本質，根本便是以陳舊於新，不斷充實，新復成舊，更融入未來之新的過程。歷史文化演變之本質，亦復如此要知道從人類歷史文化的發展來看，實看不出那一種文化先存在。有許多人因爲覺個人是必需先吃飯而後能生存，能生存然後能作其他的文化活動，遂以爲人類文化是先有經濟文化。這是非常錯誤的。這全不是原始社會學的事實。這是把個人從社會抽象孤立起來的看法。實際上人在成爲人類時，即已入於社會關係之中。原始社會中，個人根本無獨立存在的觀念，在原始社會中，個人即自視爲社會之一員，而任何原始社會中均有其社會組織

之存在，政治組織之存在，同時卽有原始之宗教及簡單的關於宇宙人生之觀念（卽原始人之哲學）及巫術、生產技術與簡單的關於自然之知識（卽其科學）與簡單之圖畫裝飾等（卽其藝術）與運用文字之能力（卽文學之原始。）所以在原始文化中，各種文化之雛形便均已存在。個人生於社會之中，其意識卽受社會中各種初民文化之影響。所以其個人之活動，卽各種初民文化全體之反映。人自然要先吃飯而後能作其他活動；然其吃之方式，如搶來吃，自己生產來吃，及吃飯後作些什麼？則全以個人社會意識來定。而在他之社會意識中，則有全體社會文化之直接間接的反映之存在。至於要追尋人類創造文化的來源，便要問到人類的心理活動。因爲若不能證明人最初只有維持生存之心理一種，便毫無理由說人最初只有經濟的活動，而無其他文化之活動而我們決不能說人最初只有維持生存之心理一種。這卽從最初的人類經濟活動之所以爲人類的經濟活動的地方便可看出，原來人類經濟活動的開始在生產。而人類之生產由於人之能製造工具。而人之能製造工具，則由人之智力。人之製造工具的智力，絕對是其他動物所沒有的。所以我們既說人類有其經濟活動，便已承認人之智力之存在，便不能說人類最初只有維持生存之心理。既承認人之智力，便須承認原始之科學等其他知識之文化，便不能說人最初只有經濟文化。（關於這點，參考第一部論人與其他動物之不同一節，下章還要說。）我們不能說人類最初只有經濟文化，也不能說人類最初只有其他某一種文化。所以最好只有承認一般社會學家的話，說人類原始社會中已有各種文化之雛形，各種文化同時存在的說法。在原始社會中各種文化卽同

時存在，同時存在節度相影響，即不能說誰爲唯一的決定者，以致說此決定者爲決定人類整個文化歷史者。我們至多只能說在原始社會中經濟在文化中更占重要的地位。然而重要的地位決不是唯一的地位「唯」字使不能說。這一點差以毫釐謬以千里，我們不能不認清。

我們的根本前提，是認爲在歷史中各種文化是互相影響，互爲因果，相反相成。各種文化力量之表現只有盛衰消長，只有或隱或顯，而無絕對之決定者，所以我們對於各種文化在歷史中的作用，是取多元的平列的看法。我們認爲要了解歷史必須認清此點，因爲如其不然，便會蔽於我們所執之一斑，而不能認識歷史之全豹。

但是上面的話，只是從橫的方面去看決定歷史的各種文化因素，這只是我們說法的一面。在另一面則我們當再從縱的方面去看歷史進化的趨向，看人類歷史進化中表現一種什麼原理。

我們根本承認人類歷史是在進化的。歷史上的事變，一方誠然只是一往一復，一亂一治，一治又一亂，此種文化勢力盛，又彼種文化勢力盛，似只是循環代謝。然而從另一方面說，則在此往復循環的歷史事變中，又不能不說有一貫的原理，循環往復的歷史事變，是依着此一貫原理的方向而循環往復。所以我們最好不說歷史是循環往復的變，而說歷史是向着一方面螺旋形的進展的。然而這方面是什麼呢？我們現在先從兩方面去看，然後再把二者統一起來。

一、人類歷史愈到近代，學術在社會中地位愈重。這是極容易看出之一事實。試看 原始社會中，人一切均

求助於神，信賴神秘的巫術，其智力是何等幼稚？然而自科學哲學由宗教中分出，則學術的地位便愈被人重視。從人類歷史上看，我們看出了一事實：卽學術雖受其他文化領域之影響，各種文化都互相影響，然而學術在各種文化之內，始終居於中心的地位。這是我們可以從兩方面看出：一方面是各種文化無不賴學術以爲之說明。學術是與各種文化普偏必然的相關。倫理道德賴學術而建立，經濟上之農業、工業賴學術而改良，宗教賴學術而博得人信仰，政治賴學術而可以獲得人心。這是人人所共知的事，我們看其他文化之間的關係，便絕不如此密切。譬如宗教與政治便可合可分。如教徒修行可以獨居深山，便可暫與政治不生關係；而教徒修行，不能不有學。如政治家治國，亦可不假借宗教；而政治家治國，不能不有學。又如在經濟上商人營利，可不與政治發生相當關係，亦可不與宗教生關係；而商人不能不有學。所以在各種文化領域，只有學術才是與從事任何文化活動的人普偏而必然相關的。再一方面，則只有學術在人類歷史上是一直影響下去的。這關鍵在只有書物可以保存。周代政治，羅馬政治，最初儘管盛極一時，然今已光沉響絕。釋迦佛人格感化之力，摩西的宗教勢力，今已不見。古代經濟社會一過去，便永遠過去，它們的一切只賴歷史書來記載。誠然歷史是具有連續性的，過去的政治、宗教、經濟是現代的政治、宗教、經濟所自生，也可說過去的政治、宗教、經濟之精神仍存在於現代之宗教、政治、經濟中。然而它們決不能與學術相比，因爲學術有書籍，這書籍之關係是非常之大。書籍是古今學術傳遞之媒介物，賴此書籍，則過去學術可以直接發生現代的意義，於是使古今學術成一條線，依一條線而發展。由是學術更爲

貫串人類古今歷史文化的東西因爲這兩種關係，所以我們說學術實是文化的中心。學術具備此二種意義爲文化中心的性質，由前者則使學術爲各種文化所普偏的需要之物，而由後者則使過去學術傳遞於現在，合此二者，於是學術順文化之進展而進展，同時表示一種累進性。累進性者何？即是說過去學術總保存於現在，爲現在學術之內容。由此之故，學術在文化中之重要性，遂隨歷史之演進而必然的增加。所以愈到近代，則人類愈能本其學術上發明或理想，以改造歷史。我們可以說近代西洋文明全是一學術領導的文明，因爲近代的西洋文明主要的推動力量全在科學與哲學，尤其是科學。而到了十九世紀下半期，則人不僅要本學術以改造自然而且要本學術以改造社會。這就是十九世紀以來之社會主義運動所由發生。十九世紀以來之社會運動，最初全本於學術上之研究。而由學術上之研究，認識人類社會之理想當如何，以後即努力求此理想之實現。此實爲人類自覺的要創造其自身未來的歷史之始。而此自覺的創造歷史之工作，在歐洲，列寧竟實現馬克斯主義的政治理想；而在中國，則　孫中山先生本其三民主義之理想，亦竟造成了現代之中華民國。我們生活於現代，對於這兩件事實，人人都知道，覺得沒有什麼。但是從人類整個歷史上看，則本學術的理想而自覺的創造人類之歷史，則只有此兩個例子。這兩個例子之出現，是人類歷史上畫紀元的大事，以前是沒有的，然而這兩件的大事之所以在以前沒有，而到現在才有，這不只是表示　孫先生和列寧二人之偉大，這是表示人類社會到了現在普普偏的知道重視從學術產生的理想。所以他們能獲得同志而得社會的承認，並不是偶然的事。這是象徵人類

歷史已發展到重視自學術發出的理想之故，亦即人類歷史發展的趨向是愈到後來學術在社會上之地位愈重要的證明。

二、人類歷史愈到後來，社會上的聯帶關係愈密切。這可從人類之社會組織隨歷史而逐漸完密看出。我們看，在漁獵社會中，各人分別去漁獵，可以說社會關係甚疏。在游牧社會中，游牧的人便成一羣，他們彼此間關係便較密。但他們逐水草而居，在有水草之處他們分別去牧牛馬。他們只是一羣，彼此間仍無必然的互相依賴以生存的關係。然而到了農業社會，則農人一家同耕一地，他們各作農業的工作，而都是爲達到耕種收穫的目的。土地本身成爲農人的家人之聯繫者，於是他們彼此間互相依賴以生存的關係便更密切了。農業社會經由部落而封建，進而到統一的國家，則社會各分子之連帶關係更日益密切。而至現代工商業發達的社會，則全世界的經濟變動立刻影響到他處，全世界的人互相依賴以生存的關係更密切到極點。同時我們看人與人間的道德生活，也逐漸的擴大。野蠻人對於只要是另一羣的人，便生出仇視的心理，到以後只要種族不同的，便生出仇視的心理。到以後則只要膚色不同的人，便生出仇視的心理。這種仇視是一種原始的仇恨，並不必生於什麼利害之衝突。然而人類到了現代，這一種純粹種族膚色之不同而生的仇恨心理，是漸不存在了。自然，現在的世界仍然免不了種族之仇恨，然而這種仇恨已不復是過去那種原始的仇恨。現在種族間的仇恨，只是暫時的利害上的。現在膚色的差別已不復是仇恨產生的因素。這總不能不說是進一步。而且在現在無論國家與國家、種族

與種族間之對立如何尖銳，世界主義的思想則已逐漸彌布在歐戰時，各國都有純粹站在正義人道之立場而反對他們本國之戰爭的。而他們並不會被他們的國人殺死，而在戰後反得國人的稱許。如羅素之在英，羅曼羅蘭之在法，杜里舒之在德。這一種對世界主義者的寬容，是過去所沒有的。至於在原始社會中，尤其是絕對不容許的；如果有這一類的人，便要遭受最殘酷的刑罰。又如國際聯盟的設立，各種世界和平會的組織，雖然現在尚不見效，然而這無論如何，是代表一種人類之超國界的心理。人類已不復自限於狹隘的種族意識中，而漸有普徧的人類意識。即馬克斯的共產主義，他們看重國內之階級鬬爭，我們固不贊成；但是他們所謂工人無祖國的口號，主張全世界的無產階級聯合起來，從一方面看，仍然不自覺地表示一種普徧的人類意識逐漸孳生之象徵。他們的錯處，在不自覺他們的共產主義運動的本身，便建築於人類道德進化的基礎上，反而否認道德對於人類未來歷史之決定的作用。他們不知更進一步改善人類道德之重要，同時不知人類道德之進步是原於愛之逐漸擴充。天下之本在國，愛國是愛天下之本，不愛國決不能愛天下。所以我們不贊成他們之挑動國內階級鬬爭之說。我們雖不能贊成他們的階級鬬爭之說，但從整個歷史的眼光去看他們的運動，仍認他們的運動為普徧的人類意識逐漸孳生之一象徵。

從這縱橫兩方面看人類歷史之進化的趨向，我們的結論並非學術史觀或道德史觀，而是人類之共生、共存、共進化的史觀。從人類之互相依賴密切，學術(智)與道德(仁)生活日愈擴大，我們所看出的是人類之日向

着共生、共存、共進化之路上走這只是一趨向，並非說道德在實際歷史上是決定一切文化發展的唯一勢力。至於我們指出學術之地位日漸重要，仍是一歷史之趨向，亦非說學術在實際歷史上是決定一切文化發展之唯一勢力。我們指出學術是文化的中心是就各種文化無不需要學術爲之說明上講因各種文化須學術爲之說明，所以各種文化之衝突，均可逐漸由學術來解決譬如各種宗教之衝突，在各宗教本身是無法解決，最後只有訴之宗教戰爭，然而宗教要賴學術說明，學術便須講理而理是公共的東西，理之是非是可以口舌筆墨爭的所以宗教之爭，化爲宗教中的學術之爭，則互相講明各自之宗教之理，便可避免宗教戰爭，而可由理上之是非之辯論而去解決它了。同樣，政治之爭，經濟之爭，如果變爲政治理論之爭、經濟理論之爭，也就漸有辦法。所以由學術在社會地位之日增加其重要性，便可緩和其他文化中實際的鬬爭而較有解決的路道。同時因學術可以由書籍將過去保存到現在，由書籍影響到全世界，所以不同的民族可以互讀其祖先及同時存在的人之書而構成一精神上之聯繫，於是使民族與民族之隔閡逐漸減少而漸相了解。人與人了解是發生感情的動力，仇恨常是由隔閡而生。所以由學術之進步，同時更促進人與人之連帶關係之密切而使普偏的人類意識更增加。而實際上現代人的普偏人類意識之增加，亦多賴近代學術之國際化所致所以學術的重要性之增加即所以更使策人類向共生、共存、共進化之路上走。

我們從以上二點看出人類進化之趨向，實在是向着人類之共生、共存、共進化之路上走去，是向着人類共

生共存共進化之方向逐漸進化。我們並不說這進化是直線的，因爲很可以有一段時期，人類之學術道德遠不及前一代，所以在進中亦有退。但是我們自全部人類歷史看起來，則此退如水波之暫行縮回，就水波之全體看，總是向前進。一治一亂固是事實，然而一亂後必求更大之治亦是事實。人類歷史總是求向大治的方向去，所以我們說歷史之進化是螺旋形的進化。

人類逐漸的向着共生共存共進化的方向走，這證明人類歷史之根本原動力，即人類之要求共生、共存、共進化。人類之此種要求，並不是只表現於一人，而是表現於全人類。這一種根本原動力之存在，亦不必爲人所自覺，然而我們從人類之向着共生、共存、共進化的方向走，則可以推知此原動力之存在。在人類之向共生、共存、共進化的方向走，即人類社會之向着使人達到其成己成物之目標之方向走，亦即可謂向着共信愈堅、互信愈深、凝統集中(誠)的方向走，以進世界於大同。所以我們又可說誠即是歷史之原動力，而民生爲社會進化的中心。如果我們爲分別起見，對於宇宙之根本原動力名之曰宇宙之誠，個人之根本原動力，名之曰個人之誠，則此社會之根本原動力即可名之曰社會之誠。其實則一誠而已矣。這是我們的民生史觀之歷史哲學的基本意義。

第二章 民生之義諦

在上章，我們說明民生史觀與其他局部或片面的史觀之區別。我們承認每一種史觀能夠說明一部分事實，但只是這一部分的事實，而不能解釋一切事實；因爲它們都只是從某一觀點或某一角度去看歷史，去看文化各方面與所選擇、所執定的點或角度之關聯，而不能看到歷史文化的全面。至於民生史觀，則是從各方面去看歷史文化的全體，而着重在成立各種文化之互相影響、互相決定的有機的關聯。關於此點，我們如果對於總理所下「民生」的定義作一探討，卽可獲得進一層的了解。

總理所下「民生」一名詞的定義，是「人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」這當中包括從個人到社會，從一個國家到全人類，更可以說從現在推及於未來。 蔣總裁所以闡述之而說：「生活之目的，在增進人類全體的生活；生命之意義，在創造宇宙繼起的生命。」民生一名詞的範圍，是包括人類全體，而不僅僅限於某一階層或某一局部的。我們試進一步對此四諦作一探討。

第一、何謂人民的生活？這當然如我們在前面說明過的，生活在物質的以外，人類自然尙有其精神的生活。我們以爲在人民的生活一詞的涵義中，至少包括食、衣、住、行、育、樂六大要項。人決不是僅僅達到飽食、暖衣、安居、

利行的目的而滿足的。他需要教育，需要娛樂，更需要健康與藝術的生活。而這自始即不是一個滿足個人要求或是個人單獨的力量即可滿足的問題，而是必須顧到多數人以至全體人類之是否能滿足的。中國自古即以「一夫不獲時余之辜」與己飢己溺的懷抱，爲聖人以天地萬物爲一體的實踐。儘管實現的量有不同，而人人當以求人類之共生、共存、共進化爲己任，則是責無旁貸的。這種看法，給予亦激發所有的人以集體生活中的責任心與義務感，而與天賦人權之說的出發點是不相同的。這是義務，是責任，而不是權利。因此革命民權之與天賦人權的區別，即在於前者特別注重服務機會的眞平等，以聰明才力之量的不同決定服務範圍的大小，但人人應以福利人羣爲目的則是一致的。所以民生的進化，必須是人類全體生活的進化，而不是某一階層或一部分人的滿足物質生活的要求而已。

第二、關於社會的生存，不僅注重社會的秩序之安寧，而更要求其時時不斷的進化。安全固然足以維持現狀，但更進一步的要求還是要在安全中能進化，由平衡狀態進到更理想的一個平衡狀態，如我們在第一部中所說的誠之七階段的週而復始的一種螺旋式的進化，而從不斷的永遠的進化中，確實獲得與保證社會的生存。在這一方面，中國自古認爲政刑的作用不如道德的成效之大而且遠，必須從居「博」探「厚」的基礎上求得「悠久」的鞏固，達到「高明」的進化境地。政刑的力量近於霸[illegible]，[illegible]們不否認它的可以治標，然而治本則必須高明、博厚、悠久的王道。這在管子，謂之國之四維。他說：「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。」社會的

生存必須張此四維。在四維之中，禮與恥相輔爲用，義與廉相輔爲用；前者是責勵行爲的準繩，後者是辭受取與的標準；所當行者爲禮，有所不爲爲恥，所當取者爲義，有所不取爲廉。四維是從積極消極各方面來決定集體生活中的行爲法則，以維持社會的生存，中國的政治哲學始終是認爲禮治是超法治的，並不是不主張守法，但似乎覺得守法應該是自動的守勝於被動的守，而禮治則是從生活習慣中養成自動去守的精神。古人常說「禮不下庶人，刑不上大夫。」初看起來，似乎有一種階級地位的區別，道德似乎是爲中人以上說法，而政刑似乎是爲中人以下而設的；其實毋寧說只是一種知識的區別，對於知識程度高的希望他們能自動的辨別行爲的是非得失，而對於知識程度比較低的，則用政刑等手段來整齊善導他們，爲近於眞實。古人之所以重視禮治甚於法治，其實正是一種求人類共生、共存、共進化的精神之表現，否則儘可畫疆而治，自安於小康，而不必憧憬於大同之世了。

第三、國民的生計如何纔能饒裕，總理曾立下一個準則，即是：「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流。」這在禮記之禮運篇中，論大同的境界，即有「力惡其不出於身也，不必爲己；貨惡其棄於地也，不必藏於己」這種理想，所謂無遊民，無曠土，「通功易事，以羨補不足，」正是其註解。人盡其才，是先承認天生我才之必有用，是要盡我之力以爲人羣服務，而不是爲取得報酬，此即所謂不必爲己。王陽明在論拔本塞源書中講得最好：「舉德而任，則使之終身居其職而不易。用之者惟知同心一德，以共安天下之民，視才之稱否，而不以崇卑爲

輕重勞逸得美惡。效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以爲勞，安於卑瑣而不以爲賤……若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀並力，以求遂其仰事俯育之願。」所以國民生計雖然是一個經濟問題，但求其圓滿解決，仍然是一個道德的問題，是一個教育的問題，人不僅僅是要自食其力而已，還是要人我之間有無相通。大學上說：「生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」大多數人能盡其才力，其所得自多，所以雖有少數矜寡孤獨廢疾者，亦可皆有所養。這決不是計工受值，而是歸向於整個人羣之共生、共存、共進化的。至於地盡其利，物盡其用，貨暢其流，亦無不是盡人力，善人謀，以求共生、共存、共進化此一終極目標之能達到的。我們祇就古人之關市稽而不徵這一點，與現代的森嚴的國際關稅壁壘兩者所發生的影響一加比較，即可看出貨暢其流之與全人類共生、共存、共進化的密切關係。我們從生產過剩一問題之發生嚴重的經濟影響，更可知貨之不能暢其流，未嘗不是物之不能盡其用的一個主要原因。所以講到國民的生計，我們是一貫地主張藏富於民，而對於以聚斂爲理財的手段者往往深惡痛絕，甚至於說與其有聚斂之臣，寧有盜臣了。

第四、羣衆的生命這一名詞之涵義，是可以從兩方面來討論的：生命需要綿延，更要求光大。關於生命之綿延，是天性的要求；而進一步的求其盡性，於是生命乃有光大的可能。例如人人知個體生命之有涯限，然而他們依然要求在有涯之生中獲得無涯的延續。這樣，他們有三種的可能機會。一是血統的綿延，父子祖孫的嗣續，是

其生命之延長。於是他們言孝言慈，順人之天性以求其意義之更充實更豐富，於是我們認孝爲百行之先，孝道遂成爲生命綿延的道德上之維繫，因而有不孝有三無後爲大的道德觀念，因而有父作之、子述之、善繼志、善述事爲遂孝的更進一層的看法。這不僅僅是肉體的延續，而是事業的延續。其中有創造也有保守，對過去的要保持，對未來要創造，如此日積月累，所以能歷世滋大，由綿延而至於光大。二是個人的不朽。所謂太上立德，其次立功，其次立言，謂之三不朽。因爲個人之生命有涯，於是希望在此有涯之生中有所樹立，庶幾軀殼雖亡，其人其事已有可傳之道。所謂傳人而不與草木俱腐，是因爲他之所樹立者；無論在道德方面，功業方面，或是垂教方面，對於全人類已留下不朽的貢獻，在整個人類的共生、共存、共進化中有我之一點一滴的成就在。所以人在短促之生命過程中，要努力留下一點永遠存在之處。蘇東坡的詩說：「人生到處知何似，應似飛鴻踏雪泥，泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。」鴻飛雖不計東西，指爪的留印，有時卻並不出之於偶然的。在無常的生命中求永生，也是人的天性之要求。大之如宗教家之求長生、求永生，小之如遊人之到處留題，亦何嘗不是這種要求之自然流露呢？三是更進一層，不惜犧牲小我個體的生命，以成全大我生命的綿延與光大。這是更上一乘的意義。志士仁人之毋求生以害仁，有殺身以成仁，即是這種爲羣衆生命之綿延與光大而犧牲一己的道理之實證。當小我與大我的利害衝突時，二者不能同時顧全，則只有犧牲小我以成全大我。因爲他們認淸楚大我之存在，亦即是小我之存在，小我之不能離大我而存在，正如個人之生命的綿延與光大之必須寄於羣衆的生命之綿延與光大

中一樣。而個人生命之延續光大，其範圍能與羣衆的生命之延續光大相一致時，才是做到中庸上所謂盡己之性、盡人之性、盡物之性的境地。羣衆的永生才是個體之不朽。地藏之發願地獄空時方得成佛，亦即全人類能共生、共存、共進化時方得謂之成己的意思。因此無論就上述三方面之任何一方面看，我們應該努力以求一種生命的不朽，一種永生。生命雖然有涯，縱橫兩方面都當求其無限的延續，所謂君子所過者化，所存者神。

羣衆生命之綿延與光大，恆表現於其不朽的文化之中。共生、共存、共進化之誠形、著、明，即是文明之形成；其動、變、化，即是文化之光大。從自然生活之「明」走向文化生活之「化」，是民生發展的順序。創造不朽的文化，是人類向上的自然要求。所以說民生是社會進化的重心。

第三章　文化之意義與價值

在第一章我們論歷史觀，曾經指明歷史與文化之實不能分，歷史之演變，即各種文化勢力參伍代謝之過程，不過我們論歷史，是從縱的方面說，對於各種文化之力量雖提到，然而對於各種文化本身之意義，則尚未有說明。現在須從各種文化本身看，而約略分析各種文化對於人生之意義與價值；而指出一切文化之目標，亦不外求人類之共生、共存、共進化。人類文化之內容，包括人在自然所有之物外所創造的一切。我們說，凡是經過人的心理能力，可以表現人異於禽獸的特性之一切人爲的現象，均屬於文化現象。所以文化的內容，通常包含生產技術、經濟、法律、軍事、政治、倫理道德、科學、哲學、宗教、藝術、文學、教育十二項。這十二項概括了人類的文化生活之各方面。我們可依次序將此十二類文化領域對人生之意義與價值，加以約略分析。我們的分析雖很粗疏，但我們的目的，只在使我們對於人類全體文化作一鳥瞰。

一、生產技術　人類由自然生活而進到文化生活的開始，是由於生存的要求，有生產技術的發明。生產技術之發明，即造工具，而用工具以造環境。動物改造環境的工具，只有自身之爪牙。然而人本其智慧觀察事物之關係而了解之，於是能造出工具。由人之造工具、用工具，則人開始不必直接與自然環境之物接觸，而可間接與

自然環境之物接觸。我們可以說從人類最初有石斧之發明那一天起，人類便開始脫離了原來的自然環境，而將自己與自然環境對待起來，構成他自身的獨立世界了。人類造工具用工具之能力愈進化，則人愈能用間接方法與環境接觸而改變環境，而人愈不復是一自然的存在，而爲文化的存在。所以生產技術是人類文化的最基層的文化。

二、經濟　生產技術只是人造工具用工具來生產之能力。但是單說生產技術，尙不必含通常所謂經濟的意義，因爲通常所稱經濟，含有集體的生產分配消費之意義。經濟之本質不在生產技術之本身，而在生產之關係及生產與消費分配之關係上。所以經濟行爲，根本是一社會行爲而運用生產技術，則可以說是個人的行爲。爲使名詞的意義確定，最好把二者分開。

經濟是較生產技術高一級之「文化層」。因爲生產技術意義中不含經濟之意義，而人類經濟的活動則無不包含生產技術的運用。因此可以說經濟之文化中包含生產技術之文化，而爲高一級之文化層。人類的經濟的文化之生產，其基礎全在人類之集體的生產以各達到其消費之目的。所以從人類之經濟上，最易看出人類須共生、共存之事實。

三、法律　生命須要自養，於是有經濟上的生產消費之活動；但是生命也須要自保，於是有法律與軍事之文化。法律最初之產生，由於個人之要求保護。因各個人均要求生存，都有生存之權利，都不願他人無故攫去他

用以自養之物質，都不顧他人危害他所養之生命。然而一個人要自己維持他生存之權利，同時便亦不能損害及他人生存之權利。因爲損害人者亦將被人損害。於是根於彼此之不願被人損害，而漸產生共同遵守的法律。最初的法律，只是人與己互不相害之習慣，那只是不成文法。不成文法不必爲一團體中之人所共同自覺遵守，於是有人可以違犯。但由不成文法漸進化而爲成文法。成文法有了條文，條文可以爲團體中各分子所自覺的了解，而自覺的遵守，若有故意違犯者，可以爲其他分子共同根據法律而加以懲罰。由此而團體的秩序可以維持，個人的權利各得保障，而咸能達到其自保其生命之目的。

法律之目的在維持人與人間權利義務之均衡。權利是包括生命與財產，而此中財產尤爲重要。因爲生命在個人之身上，如有人違害之，他可以抵抗，可以逃避，而財產則身外之物，特需要法律之保護。所以人的經濟生活愈進展，法律之需要愈切。因法律之主要目的，原是保護經濟上之財產。所以法律是更進一層的文化。

四、軍事　軍事最初是導源於個人武力之使用。個人之武力最初亦所以自保。但只是個人之武力，尚不能算人類之文化，因禽獸之爪牙及搏鬬之能力，也可以算是其個體之武力。必需由個人之武力進化爲羣體之武力時，才算文化。羣體之武力以保護整個羣體之存在爲目的，人類在最初有所謂羣體之武力，即是軍事文化之開始了。

軍事文化之存在，在保護整個的羣體，即保護整個羣體之生命財產。所以一羣體開始對外有軍事活動時

必其內部已能自相團結而相當堅固時，而一羣體內部團結之堅固，必其團體中各分子均能遵守團體之秩序而守其團體中所定之法律。所以軍事可以說更進一層之文化。

五、政治　政治與經濟、法律、軍事、都是不可分的。政治之本質在一羣人生活之領導與組織。所以政治之活動自始卽滲貫於人類一切社會性的活動中。我們可以說，在人類開始集體生產時，一羣人集體生產的過程之指揮者，因爲他統籌生產計畫而分配各人之生產工作，故卽爲此羣人之政治上的領袖。但是在人只有集體生產之經濟活動時，政治在人類羣體生活中的作用尙未能十分顯出。政治在人類羣體生活中的作用之具體的顯出，乃在一羣體要維持其法律及對外作戰時。因法律所以保護一羣人之生命財產，而法律必須有一執行者。對外作戰時，指揮調動之領袖也才特別需要。所以一羣人要維持其法律和對外作戰，便必需要推選出執行法律而裁判案件的人及軍事上發號施令的人。我們可以說，最初的政治上的領袖，卽是一種法官及軍官。這是從各國政治進化史上所共同能發現的事實。而軍事與一羣人之生存關係尤密切，所以最初的統治階級總是戰士階級，最高政治領袖總是軍事上的英雄。不過軍事之重要，只在一羣人之生存根本成問題，必須對外抗爭以求生存時。至一羣人之生存已不成問題，外侮已去時，則軍事之重要性減輕，卽政治上的統治者對外的任務減輕，同時卽對內的任務加重。於是維持一團體內部的秩序、內部的法律，並領導組織一團體內部的各分子去從事生產事業，以維持一團體內部各分子之生存的事增多。到了此時，一團體之攘外的問題變爲安內之問題。於

是由重武而重文。於是政治上的領袖不必由軍事上的英雄來充任，而漸由最能得內部的人心信仰、公正執法、賢明任事的人來充任。否則原來的軍事上的英雄，也要逐漸訓練出治內之才幹來，然後才能維持其團體中領袖的地位。但是待團體中的領袖都以治內擅長時，則其本身不必復能長於軍事。於是再遇外侮來時，則只有以禦外侮之責交給後來的長於軍事的人指揮。於是軍事與政治開始分離，而政治上的領袖遂居於指揮軍事上的領袖的地位，而將軍事隸屬於政治，同時以團體之逐漸擴大，內部的執法者須逐漸的增多，從事生產建設的領導者也須逐漸增多，於是政治上的領袖也就不能兼管經濟、執法的事務；而將經濟事務分給專從事經濟事業的人，執法的事務分與純粹的法官。從此經濟、法律與軍事，都漸脫離政治上的領袖之直接指揮，而政治上領袖之主要任務，便成爲如何調整運用各種人才，去作經濟、執法、軍事各部門的事。因而政治上領袖成爲一純粹之政治上的領袖，而政治本身也就與經濟、法律、軍事等文化分開來，單獨的成爲文化之一部。

軍事中分化出來成爲一獨立之文化領域。這在上一段我們已把這點簡單的說明了。

六、倫理道德　倫理道德也是與人類社會生活俱始。人與人在組織成社會時，人一面知有我，一方即知有人。人生下來時即生活於其所處之社會。每一社會便有一套之風俗信仰，此一套之風俗信仰，與其生活本身不能離。所以人如違背其社會之風俗信仰，則一方要受到社會之責罰，一方即同時感到其良心的責罰。如在一原始的蛇圖騰之社會，他生下來時便知不可打傷蛇。他習於此種觀念又成爲他後天之第二天性，所以如果他偶

然把蛇打傷，則他一方固然怕有社會之責罰，一方卽自覺作了錯事，違背了他平素社會傳給他的第二天性，於是感到良心的責罰。同時人在能自知其自己之苦痛快樂時，卽知他人亦有苦痛快樂，於是能同情他人之苦痛快樂。而愈與他親近的人之苦痛快樂，他愈感得深切，而對之表同情之時愈多。這卽是人類之倫理道德之起源。但是倫理道德意識之加強與倫理道德之被認爲社會文化之一部，則尙在以後。我們可以說，倫理道德之被認爲社會文化之一部而爲人所重視，實在經濟、軍事、法律、政治被人重視之後。經濟、軍事、法律、政治的必需，都是易於看見。人須要飲食，便需經濟，須維持其生存之權利，便需法律。須禦外侮，便需軍事。須執法者和指揮軍事者，便需政治。這都是原始人所極易認識的。而倫理道德雖與原始人之社會生活俱始，然而他們「行之而不著，習矣而不察，」他們最初只是不自覺的行倫理道德，而不能自覺的行倫理道德，也不能自覺倫理道德之重要。他們之自覺倫理道德之重要，究在何時開始？照我們看，實在他們對於執法者之公正與不公正之感覺上開始。不公正，他們便覺不服；公正，則他人都認爲對，他自己也不能不服，漸而心悅誠服。於是他們漸知公正是好，不公正是不好。由此他們自己也知當行公正而去不公正，這是他們自覺的行爲，自覺的以道德標準決定他們的行爲之始。然而在執法者裁判何爲公正、何爲不公正時，他必須先自覺的認識公正與不公正之分別。那麼他又怎樣知道何謂公正、何謂不公正呢？照我們看起來，所謂公正者，不外乎等量齊觀，不外以情度情，不外乎將心比心。這種以情度情、將心比心的能力，最初不是人人都有的，能以情度情、將心比心的人，必是原始社會中同情心較爲發

達的人只有同情心比較發達的人，才能爲執法者而主持公正，所謂義出於仁。所以在一般人最初雖只知道公正是好、不公正是不好，但進一步則知執法者之公正出於執法者之同情，於是進而知道同情是好的，仁是好的。於是他們把他們所認爲執法者之同情驗之於自身所固有之同情的表現，於是自覺其同情之爲善。由此而自覺的行仁。原始的人自從能自覺的行公正行仁之後，即算自覺了道德之意義。由此以後，即能正式認識了道德在社會文化中之地位，而道德遂漸漸成爲與政治、經濟、法律、軍事同樣重要之文化領域了。

七、科學　科學之工作，不外研究自然，不外了解自然界的諸事物之關係，尤其是因果關係。人類了解自然界因果關係之能力，也與人類文化俱始。我們說人最初表現其文化之活動，爲生產工具之發明，而生產工具之所以能發明，則必預設(presuppose)人對於自然界因果關係之了解。人能製一石斧以擊物，必人先知道「什麼形式的石斧之物，如何一動便會擊到某物」之因果關係，若人無此種因果關係之認識，則人最初的石斧之發明便不可能。所以人類之了解自然的因果關係之能力與生產工具之發明俱始。亦即可以說科學的活動，與人類的一切文化之活動俱始。我們不能再問最初的人類如何會了解自然的因果關係，或人類如何有了解因果關係之智力。只能說人類在成爲人類時，便有此智力，現在當然也可追溯人之所以有了解因果關係之智力，是由於宇宙事物間表現有因果關係；或者人先有一發生因果關係之事物之一串的感覺。但是我們不能將人類的科學之活動追溯到那裏，而以之爲科學活動之起源。因爲對於表現因果關係之事物之一串感覺的認識，

動物也有。當一形似石斧之物如何一動便將某物擊壞，此中的過程所引起的一串感覺本身，動物看見時亦有。然而它並不因此便知其中之因果關係而發明石斧。所以我們只能說人之了解因果關係而發明石斧是由於人類之特殊的智力。這特殊的智力是從人進化爲人時便有的。我們不能追到感覺上去因爲追到感覺上去，則我們已離了人類的特性而到人與動物的通性上，如果我們追溯科學活動與造生產工具之能力的起源，到人與其他動物之通性——能感覺上去，則我們要問何以其他動物又無科學活動與造生產工具之能力？所以我們只能說因爲人有如此之智力，所以才有如此之科學活動與造工具之能力。

人既然在能造生產工具時便有了解自然關係之能力，所以人最初便有好奇心。好問這是什麼？那是什麼？這由何來？這將何往？由此便發生其他理智的活動，而有其他的科學智識之萌芽。我們不能說人類最初的理智的活動都是爲造生產工具。因爲造生產工具既必賴於人類之了解自然關係的智力，則此智力即是生產工具所以能造出之根本。人可用此智力了解自然關係以造生產工具，也即可用此智力於純粹的自然關係之了解。人可用智力以了解一石斧形之物如何動便可擊某物，也可用智力以了解日出時則天明，日落時則天黑的因果關係。而在這種因果關係初被了解時，並不必即繼以另一生產工具之發明。誠然，在人能發明火以後，又想征服黑夜，可以進而造一燈之工具；然而這是以後的事，我們決無理由說任何人對於自然關係之了解，最初即是爲造工具，而說原始之科學活動均隸屬於造工具的活動。因爲原始的人固然亦有爲造工具而去了解自然關

係的時候，然而他既有此了解自然關係之智力，那便有為了解自然關係而去了解自然關係的時候。不過因人類各種活動之交相影響，所以人後來總是要利用對自然關係所了解的知識來達到實際的目的。但我們若因此便說人類無純粹客觀的研究自然關係之興趣，那卻是非常錯誤。

我們必須承認人最初即有研究自然關係之興趣，了解自然關係之智力，這即所以維持科學後來成為一獨立的文化領域之理由，亦即科學發達後恆有不顧實際目的而專事理論的探索的理由。但是我們並不因此便可說科學在最初即為一獨立之文化領域。最初的科學活動總是與人類之其他實際活動混淆不清的。我們承認愈是原始人實際之需要對他們之逼迫愈大，所以科學之獨立性便愈不被他們認識。他們雖能運用其智力去研究自然而發現其關係，成為許多關於自然界的零碎的知識；然而他們不會自覺的立定志願要發現自然界之秘密，了解自然界之系統的構造。這一種自覺的立定志願，要發現自然界之秘密和了解自然界之系統的構造，必須好奇心特殊發展而暫時能忘卻其實際生活上的需要之逼迫的人才有。這一種人，是在社會組織、政治組織相當穩定以後才能產生。這一種人之產生，在希臘是始於 Thales 等哲學家。（原始的哲學家與科學家本來是不分的。）而 Thales 等之出現是很晚的事。科學之被認為文化中獨立部門，與其他文化平列，也可謂自此以後才開始。

八、哲學　哲學與科學之不同，是科學在研究各部門之宇宙現象，求得各部門之宇宙現象之系統的解釋；

而哲學則在對於整個宇宙現象求一系統的解釋，與以一貫的說明。所以現代哲學便根據科學所研究，作進一步的考察。然而我們要追尋哲學的根源，則與科學同時存在。上面已說過，最初的科學家同時即是哲學家。對於Thales等，我們說他們是研究科學，亦即是研究哲學。而且再追溯到科學所自出的人類原始的好奇心，我們也很難說這好奇心是科學的或哲學的。如果說人類最初的好奇心只是知道一事一物之因果關係，當然最好說此種好奇心是科學性的。但是細想起來，我們對於原始人類之好奇心，很難說他們一定是只限於尋求對一事一物之了解。他們固然一方面對於所接觸之一事一物感覺種種的驚奇，而要求了解；但是他們在對於各種事物分別感覺驚奇時，同時即對於整個的宇宙感覺一種驚奇，覺得不可解。這一種對整個宇宙的驚奇，我們便可名之曰原始的哲學衝動。後來人類之所以要求將其關於自然界之零碎知識統一成一體系，其背後即是此種對於整個宇宙的驚奇之要求滿足在鼓動。不過在原始人此時尚不能作體系的思維，以求得一對於整個宇宙之體系的說明。於是此種哲學的衝動，即與宗教的衝動合而創造出唯一神之觀念，以唯一之神為宇宙萬象所由生之最後的說明者。關於原始的宗教中之神之觀念所由生，據現在社會學家之研究，都不復堅持從前所謂出自純宗教要求之說；而以為原始人之神的觀念之發生，同時即所以滿足其理性上的要解釋宇宙現象之要求。這樣一來，則我們可以說，唯一之神即是所以滿足原始人之知識上的要求統一，想對於整個宇宙現象有一貫的說明之要求，而解答其對於整個宇宙之驚奇。這樣說來，我們便可說人之哲學衝動與最初科學性的理智

活動，是同時存在的。不過我們雖說人類之哲學術動與原始的科學之活動同時存在，然而此時之哲學術動只是混雜於宗教術動之中。所以原始的哲學與原始的科學又不可分。因此嚴格的說起來，原始的哲學家既不可稱爲哲學家，也不可稱爲科學家，一切名辭都是相待而成立，所以真正的哲學與科學之分別的被認爲文化中之獨立部門還應當溯得晚一些。在東洋我們應當說在亞里士多德以後將其形而上學、倫理學與生物學等分開時，才可以說是正式把科學哲學分別來與其他文化占平列的地位。

九、宗教　上面說原始的神之觀念；是原始人的哲學術動與宗教術動之共同產物。所以嚴格說起來，說原始的神之觀念來說，很難說那是哲學的或宗教的，但是只就神之觀念來說雖難說其爲哲學的或宗教的，但就此神之觀念的意義與原始人對此神之態度來說，則可分爲哲學的意義與宗教的意義，哲學的態度與宗教的態度。哲學的態度根本是理智的。從哲學的意義來說神，則神只是一解釋宇宙的原理，是認識的對象。而宗教的態度根本是信仰的。從宗教的意義來說神，則神是主宰宇宙，管理人生之禍福善惡的，是祈禱的對象。哲學的態度與宗教的態度自始即不同。原始人之神雖同時滿足人之宗教與哲學的要求，然而以在原始人心中宗教的態度與哲學的態度之同時存在，所以宗教精神與哲學精神自始便是兩種精神。因它們自始便是兩種精神，所以哲學必漸與宗教分開。於是原始人之哲學術動強者漸不滿足一體統的一神之觀念，因而捨棄神之觀念而另尋說明宇宙之辦法，由此而神之觀念遂爲宗教家所獨占，而當神之觀念爲宗教家所獨占，宗教家見哲學家

另有其說明宇宙之辨法時，神之觀念在宗教家心目中便升上一層。在宗教與哲學未分家時，此神究竟是超現實的或現實的，還很難說，因爲此時神之觀念既含哲學意義，可用以解釋現象之原理，則此神同時可說即在現實宇宙現象之中。而當宗教家見哲學家另提一現實宇宙之說明的原理，而一般人逐漸不相信神爲現實宇宙之說明的原理時，則宗教家要肯定其神之信仰，便只有把神安排在現實宇宙之外，把神升上一層，使神增加其超絕的意義。由此而宗教上之神非復哲學所能過問，而宗教在文化中地位也就穩固起來了。試看原始宗教之發展，總是神之地位逐漸提高，宗教家總想把神放在哲學所能了解的境界之外，便可以從中看出宗教如何逐漸成爲一獨立的文化領域之消息。

十、藝術　人類之藝術源始於裝飾。我們不能說動物有裝飾。動物在求愛時，本身可以長得很美，可以眩耀它自己之美的羽毛，但是不能取一美的東西來裝飾它自己。人之最初之裝飾，便是取一美的東西來增加他自己的美。這是由於人能認識一客觀的東西之本身之美，而又知此客觀的東西可以移來放在自己身上，以增加自己之美；而這一種關係的認識，是動物所沒有的。而所謂移一客觀的東西放在自己身上增加其美，其意義即是要使自己之美包含客觀的東西之美；亦即是要把外物之美與自身之美統一起來，溝通起來。所以如果外物之本身無法移來時，則仿效外物之美的形式，而在自己身上畫出花紋；因爲這亦是一種溝通外界與自身之美的一種辦法。有時不畫在自己身上，即畫在自己之所有物上，仍是屬於自身的。但是由人之不斷認識各種外物

之美，於是自己也便能將各種外物之美配合組織起來而成爲美的想像。然而這想像的美，不一定是外界所有的。於是人本其想溝通統一自己與外界之美的要求，就依照其美的想像而在外界製造出與其美的想像相同之物，使其自己心中之美的想像客觀化，使自己內界之美的想像成爲實際存在之美物。於是自己所想像之美，貫注入外界，成爲外界之美，而互相統一溝通起來了。我們看一切藝術之發展史，最初無不源於仿效事物之美，而使之重現於他處，進一步則是將自己所想像之美盡量的求客觀化而創出藝術作品。所以人類藝術之活動，根本上卽一實現美、擴大其美之活動。

人類之藝術活動，源於愛美，是人之天性。我們不能把愛美的活動全般歸於其他實用的動機。人愛晚霞的美，並不是因爲他在想着晚霞對他有什麼實際的利益，他是覺此顏色與霞之形式本身美。關於某種顏色、形式何以美，美學中自有說明，例如其和諧性、變化性等。我們絕不能如有許多人所說，以人之愛美的心理，全是爲達到實際的目的。有許多人根據靑春期的男女最愛美，於是說人之愛美心出於求愛心，這是不對的。這些例證只能證明人之愛美心可與其他心理混合；而不能證明人之愛美心不是一獨立的心理。用這一類例子來否認人有純粹愛美心之存在，是最荒謬的。譬如又有人說，人愛珠寶，是以珠寶來眩耀財富。這誠然是有的事。但是我們試追問珠寶何以能眩耀財富？這唯一的理由只是珠寶貴重。但是珠寶何以貴重，最初人類何以在自然界無數的石塊中獨選珠寶爲寶物而貴重之？試想最初拾珠寶那一人何以要拾珠寶？試問他除了愛美的動機以外，還

有什麼？如果有人說最初拾那珠寶的人，只因爲誤會那是可以吃的東西，才將它拾起來，那豈不是大笑話。因爲縱然眞如此，那人後來發覺其不可吃，何以還把它留起來而不丟掉它呢？又如說男女青春期愛美，是爲的求愛，這話也適足證明人原有愛美心。試問男女如各人本不愛美，則何以要用美來求愛？用美求愛，正是因爲知道對方是愛美的。而自己之能知對方也愛美，則由於自己之愛美。所以愛美心之爲人類根本的心理，乃無法否認，要問美何以美，只能求之美學研究，決不能歸之於其他實用的動機。我們必需承認人有獨立的愛美的心理，然後才能知道人類之藝術是一獨立的文化領域，與其他文化領域平列而存在於文化之全體中的。

十一、文學　文學本屬於廣義的藝術中。不過其他的藝術借顏色、聲音、建築物、身體之運動（如跳舞之藝術）等媒介來表現美，而文學則借文字之媒介來表現。以文字之涵義豐富，所以文學之小說、戲劇中，能將極複雜的人生社會的情態、極曲折的人類心理，組織成一極偉大美的想像而表現之而已。其基本出之愛美心則一。以文學所用文字可表現哲學思想、科學思想及其他各種思想，所以文學中又可兼含極豐富之其他文化意義。因此文學之地位又與其他藝術不同，而於表現美以外，所含之表現眞實、表現善之作用最大。但是這亦不過程度的問題，其他藝術也未嘗無此作用。我們要抉發一文化領域之本身的主要意義，則仍當說藝術文學均以實現美爲主才對。

十二、教育　一切生物中只有人類最需要教育。因爲從生物學、心理學上講，只有人是最缺乏固定的適應

環境的本能。人的知識技能全賴教育而後具備，人根本是一文化的動物。人所需要尚不只是適應自然環境而是適應文化環境。文化環境根本是人造的。適應文化環境的能力，全靠後天的教育。但原始的人類並無所謂特殊的教育機關，亦無專門執行教育業務的人。當時的教育家，至多亦不過是知識稍豐富的祭師之類。原始人類所受的教育，即是他所處的家庭社會所與他的薰陶。這是一種純自然的教育。但雖是自然的教育，人類最初就賴此人人能受的自然的教育，而將原始的文化一代一代的傳到後來。到了有正式的教育機關以後，才開始自覺的受教育教育也才正式的被認為負有保存過去文化、開啓未來文化的責任，而教育本身也才被認為文化的領域之一。

上面討論各種文化之意義，是自各種文化之原始所自發生之心理的必需上，說明各種文化之所以能成為各自獨立的文化領域，能平列的存在之故。我們說它們是各自獨立之文化領域，當然不是說它們彼此不相影響之意。關於各種文化根本是互相影響之意，在前章已說過了。在這章我們注意說明各種文化之獨立性，着重的是在指出人類是同時需要各種文化之存在，我們對於各種文化領域都須付與相當的地位。在原則上，我們要視之為同等的重要，因為它們都出自我們自然的心理上之必需。

關於人之需要生產技術與經濟，是無人能否認。因為任何人都要生存。人類要共生、共存，必需使生產技術更發達，經濟組織更完善。這是人人所共同承認的。法律成為人類共生、共存、共進化所必需，也很明白。法律是要

保障個人之權利，禁止人之傷害他人權利。除非至人人道德均進化至自然而然永不會有損人利己之行爲時，法律終須存在的。軍事則在保障一團體之生存。除非人類已打破國界，至大同之世，軍事的設備也是永不能沒有的。法律與軍事至少爲現代人求共生、共存、共進化所必需，也是很明顯的。政治之本質，在一羣人的生活之領導與組織。縱然在人人道德進化至不需法律、不需執法者，全世界到了大同、不需軍事時，人的生活之領導與組織仍不能沒有。所以政治是永遠存在的。至於道德倫理則爲人與人相處之基本，人之能爲社會生存，全靠道德。政治與道德爲人類求共生、共存、共進化所必需，亦毫無疑義。至於科學中之實用科學，即生產技術之發明所自。其爲人類求共生、共存、共進化所必需，亦無疑義。至於科學中之純理科學，則又爲實用科學所本，仍爲人類共生、共存、共進化所必需。若有人問，純理科學中之毫無用處的，如數學中之類論、無窮論、相對論之測量宇宙大小重量，天文學家之發現數千數萬光年以外的恆星，地質學家之研究地球原始之事，又如何說呢？如果說它們對將來的人類幸福會有用，則它們的用處之發現不知在何年何月；現在又何必耗費精力於這些研究？叫這些科學家來多作些切近的事不好嗎？

假如有人如此問，那麼我們更要答復道：我們說純理科學爲實用科學之所本，所以是必需，這不過是自一方面而使人知道純理科學之重要，這並不是說純理科學之必需只由於它爲實用科學之所本。照我們的意思純理科學之研究，縱然不爲實用科學之所本者，仍然是必需。我們不是已說過科學之發生源於人類之純粹的好

奇心，源於人類理智力之運用嗎？照我們的意思，已認爲一切純理科學本身之研究，便爲人類所必需，因爲滿足人類之純粹的好奇心，便正是人人所需要的。運用理智力以認識宇宙之神祕，便是人生的生活內容之一部。天文學之研究數千數萬光年外的星球，使人們的知識擴大到數千數萬光年以外。地質學家之研究地球原始，使人們能想像太初的鴻濛。相對論之研究宇宙的大小重量，使人們神游於無盡的太空。數學之類論、無窮論，使人們欣賞數的世界之奇異的變化。這都是所以開闢人們的心境，擴大人們所認識的宇宙之壯觀，而使人類生活內容增加其豐富的程度。將來科學之無盡的發達，使人們更能探測自然界的奧妙；科學教育再發達，使人人都能胸羅萬象，這正是人類進化的理想。我們所謂人類之共生、共存、共進化根本上所重之點，便在「進化」。我們的說法與功利主義者之只知切近實用，而蔑棄一切理想者根本不同。此種駁論是把我們的意思誤解了。

只要知道我們所重的在共生共存而又共進化，便知道我們不輕視純粹之純理科學，又便知道我們不輕視藝術文學之理由。藝術文學，照我們看起來，當然是好的。藝術文學有感化社會、促進道德的作用。我們認爲這是真好的藝術文學應當走的路道，因爲大美必包含善。但是照我們看起來，則一切藝術文學之本質只是美。所以一切藝術文學雖不含善的意義，而表現一種純美，只要悖善，我們仍認爲有極高之價值。譬如我們說一張山水畫或一幅字有極高之價值。因爲我們所謂共生、共存、共進化，既重在進化，進化便是要使精神生活日趨於充實豐富，而具有光大生命之意義。而一切美無不可以使人類精神生活充實豐富而光大人類生命的所以。

對於一切藝術文學，只要是不違悖善，無論其自身是否爲積極的表現善，或只表現純美，我們都認爲是人類求共生、共存、共進化所必需的。

對於哲學，我們也當然認爲是必需的，黑格耳早已說過，一文化而無哲學，則如廟中百神俱備而無唯一之主神。哲學的目的，在對於宇宙人生有系統的說明。這一方本於人類知識上的要求原要求統一，人類本有對於宇宙人生求系統說明之欲望；這欲望之滿足本身，即可以增加人類生活之豐富而光大人類生命之意義。同時，哲學與人類以一宇宙觀，由此可以認識人類自己在宇宙之地位，與人類以一人生觀，即可以使其整個人生受一中心觀念的支配，而集中其生命原動力於此中心觀念之下，以實踐共生、共存、共進化之道。這我們認爲不僅我們的哲學，是自覺的要求如此，即任何哲學派別，其目的都無不外乎要使人集中其生命原動力，以使人共走上共生、共存、共進化之大道。因爲立論方式不同，所以不免有出入，然而在根本上則無不殊途同歸。我們在歷史上不能找出一哲學家，真絕對主張個人主義而反對進步。即主張個人主義的人如楊朱，他主張「人人不損一毫，人人不利天下，則天下治矣。」他最後還是說由他的主義則天下可治，可見他仍忘不了使天下人共生、共存、共進化。即最反對進步的悲觀主義，他之要宣揚悲觀主義的意旨，是要人不要妄想進步，免得因妄想進步而更亂。然而他之怕更亂，正是要希望社會稍好一點。他仍然在求社會之比較好一些，亦即仍是在望社會之進步。所以一切哲學無不歸於使人類共生、共存、共進化。哲學之思維，根本就是要從全體着想，所以要研究人生，便必然

想到全體人類。如果不想到全體人類的人，這種人便不會去學哲學，根本不會有哲學興趣。他有了哲學，也不會去宣傳給與人聽。所以歷史上的哲學家均是出自對於全體人類的熱情而學哲學；而哲學之著作亦無不以使人類更能走上共生、共存、共進化之途爲目的。過去是如此，將來仍是如此。因各時代各地域，人類共生、共存、共進化之情形不同，而哲學家看宇宙人生的出發點又不同，勉勵人生走共生、共存、共進化之路的立論方式亦不一，所以各時代各地方不能不有出入，猶如醫生所開藥方之有不同。但是我們倘若因爲看了哲學之派別紛歧矛盾，便以爲他們一無共同之點，以爲有了此派哲學便絕對可不需彼派哲學，或自己當了哲學家以爲宇宙人生問題都已完全解決，未來的人不必再研究哲學，以爲哲學將來會消滅，那就非常錯誤了。

最後說到宗教。宗教我們也主張不應廢棄。關於神之是否存在，我們不打算討論。我們以前說宗教之生，由於原始人之信仰有神的觀念而對之所膜。究竟這神的觀念全是信仰者自己心中所造出的幻影呢？還是因他們實際有人直接觸了神而後有神的觀念呢？這是很難說的。照許多社會學家及變態心理學家和一部分哲學家的說法，則神的觀念根本是信仰者心中所造出的，並無客觀之實在。照宗教家及另一部心理學家、哲學家的說法，則以爲有神的觀念，則必有神之實在，不然則此觀念無自而生。而且據許多宗教心理及宗教家的自傳看起來，則他們也確有神的經驗。關於這個問題，我們不能討論。因爲我們涉想宇宙之大，人知範圍之小，在我們不見的世界以外還有些什麼東西，我們實無法知道。我們的經驗範圍限於我們的感官，在感官所及以外，我們

就很容易認為不存在。然而在科學上現在已發現許多感官所不見的東西，如紫外線及空中之各種放射線。所以神的存在也是可能的。而且一般人的感官大體雖差不多，然而也可有人另有一種感官如所謂認識神的感官，或即自己之心靈內部即有一種認識神的感官，我們通常未用他；而宗教家則或因信神很篤或因有其他修持辦法，於是此感官忽現出來，遂覺見神，也是可能的。但是我們雖說這些是可能，但也不能定說有神。因為我們並未見神。所以對於神之是否存在，我們可以存疑。但是我們認為宗教之有無存在之價值與我們之是否相信神的存在，並無必然關係。我們以為縱不信神，也可認為宗教有存在之價值。我們說宗教有存在之價值，不是自宗教立場說，是自人生立場說。我們全部的思想都是建築在人生立場，處處要就人生論人生，認為人生理想即從人生本身便可建立。所以我們在第二部中曾表示我們與宗教家的態度之不同。但是我們雖與宗教家的態度不同，從我們的態度從人生立場上論人生，我們卻可以同情宗教之存在。因為照我們看起來，一切宗教在社會中的效用也是在引人向共生、共存、共進化之路上走。一切宗教無不宣傳愛之福音，宣傳正義之理，而宗教愈進化，則愈注重現實的人生之改造。如佛教之進到大乘佛學，基督教之由原始基督教進到近代的宗教。宗教本其愛神之意而主張愛人，我們則主張為愛人而愛人。我們的出發點雖不同，我們不取宗教家之態度，是因為我們恐怕人愛神便忘了人。但是宗教愈進化，則愈知愛神必先愛人，則我們之態度與宗教家之態度，便也是殊途而同歸。我們所重的在同歸，而並不怕殊途，因為各人的經驗是不相同的。我們並不必拿我們的信仰來代替

宗教家的信仰，他們有他們的傳統，有傳統便有力量。我們無法代替他們的傳統，便無法代替他們的力量。宗教家既是亦以愛人爲歸，即亦是以求人類之共生、共存、共進化爲目的。所以宗教之存在，亦可幫助我們的理想之實現。這是我們承認宗教在文化中的地位和宗教應當存在的理由。

以上已將生產技術、經濟、法律、軍事、政治、倫理道德、科學、藝術、文學、哲學、宗教各種文化，均所以實現人類共生、共存、共進化之目標，一一說明，留下教育尚未說。但我們已不必說，因爲教育不外承繼文化、傳播文化、開啓文化。一切文化均以實現人類之共生、共存、共進化爲目標，則教育當然亦如此。

第四章　政治在文化中之地位及政治之進化

學術與政治，在文化中可以說各居一特殊的地位。學術在文化中所居之特殊的地位，在一切文化無不需學術以爲之說明。我們以前已論過。而政治在文化中特殊的地位，則爲各種文化無不賴政治以爲之推行。學術在文化中之特殊的地位，在由過去學術以了解過去文化精神，而使過去文化精神有現在未來之意義。學術是一通古今之郵，而使人類歷史文化成一繼續不斷之流。其爲文化中心的意義，是縱的。而政治在文化中之特殊的地位，則爲由政治而組織現有各種文化之力量，使其通過政治之中心，而散到各社會。其爲文化中心的意義，是橫的。亞里士多德說：「人是政治的動物。」因爲人無論從事任何文化活動，無論是經濟的文化活動，宗教的文化活動，學術的文化活動，教育的文化活動，人要使其所從事的文化活動推擴到全社會，則必需多少憑藉政治的力量。這因爲什麼？這是因爲政治即人類社會生活之指揮組織者，政治所在即社會之中心權力所在。所以一切從事文化活動者，其力量雖自其本身發出，其力量之根雖在社會之一方面，然而要影響到社會其他方面，則必需要希望此中心權力爲之助，而憑藉此中心權力以推擴自己所代表的文化勢力。所以經濟家要開發實業，須獲得政權；學者要推行其學術，要獲得政權，以至宗教本來是要人超生天國的，而他要使人信仰其超生天

國之教，亦必須在地上生根，而要求獲得政權。所以政治自始即爲社會各種力量鬬爭的場所，這乃因爲政治所居的文化地位使之如此。

如果把政治本身當做一文化力量看，則各種文化力量要求通過政治，使政治的中心力量爲它所用。然而以社會之各種文化的力量恆相矛盾衝突，此中包含各種文化間勢力衝突，如宗教與經濟之衝突，學術與宗教之衝突；及每種文化中各種勢力之衝突，如各種經濟勢力之衝突，各種宗教勢力之衝突；於是政治即可根據或利用各種文化勢力之衝突，而表現其本身的折衷裁決的力量。各種文化要將其勢力滲入政治，支配政治；而政治本身即將各種互相衝突之文化勢力轉化爲其本身之力，反而支配其他文化。不過話雖如此，從另一方去看政治，又並無特殊之權力。政治之設施者，我們名之曰政府。試對政府加以分析，則政府除了執行社會要它作的事而外，它一無權力。它的權力只在折衷裁決上面。折衷裁決不外把各種社會對它之要求，重新安排一下而已。所以所謂政治之支配文化，實即不外各種文化之力量以政治爲中心而互相滲透，再從此中心散到全社會而已。所以政治實爲極奇怪的東西。一方面我們看它極有力量；一方面又是毫無力量。它有力量，是因爲它是各種文化勢力的中心；它無力量也因爲它是各種文化勢力的中心。我們要了解政治，必須把政治當作一現存文化的中心，然後才知道什麼是政治，才知道政治的任務是在促進文化求得文化之和諧的發展。

以上是從社會文化全體看政治，所以說政治一方極有力，一方亦可謂無力。但是從政治本身看，在政府中

的人本身看政治，則必須認定政治極有力，必須認定政府有推動全體文化的責任。因政治既爲各種文化勢力衝突之焦點，所以從政治中即可反映一社會文化之全體。而政治在此時雖只有折衷裁決之力量，然而以後社會文化之向那方面變，社會文化如何發展，則全看政府中人如何折衷裁決。因爲在折衷裁決時，政府中人本身便可加一種力，使以後社會文化更向那方面變，向那方面發展。從這一點看，則政治握着全體社會文化的鈞衡，政府爲全體社會的頭腦。於是政府負有未來社會文化如何進展之責任。

說到政府所負對未來社會文化之責任，古今是不同。在古代政府的責任很簡單，在最初的政治眞是只要能安內能攘外就夠了。所以只要四夷不來侵，人民不犯法，即謂之太平無事。這一種政治，只是消極的政治。中國從前所謂的小康政治多只是作到此爲止。然而現代的政治則不只是要消極的作到國家無事，還須積極的促進社會文化，這包含經濟事業之開發，教育之普及，人民知識水準之提高，各種學術文化之傳播，宗教意識、道德意識之改善。所以現代的政治對於未來社會文化之責任特別的大，就是因爲現代政治是含了多方面的文化意義。

政治負有推進未來社會文化之責。但是當如何推進，這自然視各種社會國家中的實際情形來定。然而有一個原則必須確定，即文化之和諧的發展。因爲從上章已知道各種文化均能幫助人類達到其共生、共存、共進化之目的，所以各種文化在原則上都是必需的，應同時存在的。而政治既爲各種文化的中心，政治既握有社會

文化全體的鈞衡，則政治便當以促進社會各種文化之和諧發展爲理想。因爲政治既握有社會全體文化的鈞衡，爲社會的權力中心，所以從政治發出力量立刻及於全社會，而所發力量一偏，則差之毫厘，謬以千里。因此政府必須對於各種衝突之文化勢力，善於折衷裁決，政府所受之各種文化勢力，是衝突的；而政府的任務則在折衷裁決使之不衝突，但只說折衷裁決使之不衝突，又易成爲只是現有的文化勢力之折衷妥協。所以我們必須說所謂折衷裁決，是依照一定社會各種文化之和諧發展的理想而折衷裁決。誠然，這種社會文化之和諧發展的理想，不是一時可以達到的。在不同的時代與環境中，以實際情形之不同，不能不偏重。然而在原則上，我們不能不抱定此理想。對於此種理想之認識的清楚與否之程度，及如何去實現理想，如何使實際社會一步一步的接近此理想，這便全看政治家的眼光和氣魄了。

以上只說明了政治在文化中之地位及政治之眞正責任所在。這是承繼上章所論各種文化的意義之後說的。但是要了解現代政治，尚須從原始政治到現代政治的進化上看。上章論政治的起源，說政治之本質在指揮與組織全社會各分子之生活在那裏看出政治如何漸與經濟、軍事、法律分畫開。現在要說的，是當政治初從經濟、軍事、法律等分畫開時，政治上的權力便總要努力的求加強。因爲必須加強才能支配那時社會中之其他文化勢力。權力加強復加強，必然成爲君主政治。在君主政治中，以君主爲政治上權力集中所在，所以君主雖執法，然而他本身可不受法律之管轄，因爲他不受法律支配之故，所以他可以自由立法，別無其他法律可以懲罰

他。誠然君主亦可以下詔罪己，然而只有他自己才能下詔罪己。他之立法誠然必求順乎人心，必然要順乎人心只是他個人的良心的命令。君主之要如何行政，丞相可以貢獻意見在信任丞相的君主，可將政權全交與丞相，然而交與不交在君主自己；而暴君要一意孤行，丞相至多只有引咎辭職。所以在原則上，只有君主被認爲唯一之有政權者。儘管在實際上君主不必眞有絕對之權力，然而在社會意識上總是如此認定。君主既被認爲唯一之有政權者，立法、司法、行政之權在名義上均集中於君主。所以君主之是否把政治向好的路向推進，則全視君主個人之道德。然而個人之道德是不一定靠得住的。個人的道德可以墮落，而聖君不易出。所以專靠人存而後政舉，則人亡而政息，是非常危險的。然而近代政治卻大不相同了。近代政治根本是要把政權交與全體人民，所以首先反對立法、司法、行政權之集中於君主一人，而主張分權。立法、司法、行政三權一分，於是行政上的最高長官相當於過去之君主者，亦須遵守法律。於是統治者不復是人而是法，而立法者爲議會。議會是人民之喉舌，議員是由人民選出；所以議會所立之法，即等於全體人民所共立之法。於是全體人民可依其公共利益而立法，無復君主立法之弊。而行政人員則又由議會選出，於是行政人員也間接等於由人民選出。人民可選出能代表其利益之議員，而議員則可選出能代表人民利益之行政人員。這樣行政人員如不稱其職，可由議會彈劾。於是暴君之弊，在現代政治中不會發生。而司法官則只能司議會所定之法，亦即人民所定之法。這樣一來，則人人均得直接間接參加政治，而人之守法即同於自己守其所定之法。人受行政人員之管理，即等於自己選出人管理自己，

即等於自己管理自己。於是治者與被治者之階級全打破，而政權轉到全體人民。這是近代政治理想的特質。近代政治理想以人人能直接間接參加政治為目的，這是近代政治之一大進化。這一種進化，照我們看起來，尙不只在這種政治理想之實現，由政府中之三權鼎立，使任何行政人員都減少為惡的機會，法治避免了以人治之危險；而最重要的是擴大了人民生活之範圍，光大了人民之生命之意義。因為我們前已說過，政治是文化的中心，是各種文化勢力互相滲透而散到全社會的中心。所以人過問政治，參加政治，即是以其自己之生命活動迎貫到此文化的中心，而關切到全未來社會文化的發展之問題。所以政治的生活，是最有意義的生活。在從前君主時代，至少在名義上只有一人眞能過此種最有意義的生活。因為至少在名義上只有君主一人，才眞負有如何推進社會未來文化之責任。然而在近代政治理想中，則無論如何在原則上已確定人人有過問政治參加政治之權利。換句話說，即是人人都負有使自己的生命活動通過一文化的中心，而推進社會未來文化之責任。儘管在實際上眞能參加政治活動而能決定未來社會文化之動向者，還是少數優秀的政治家，而許多人並不願去作政治家，又有許多人雖欲作政治家而不能。然而假如有人願意去作政治家，而又有能力作政治家，作優秀的政治家，則在近代政治理想之下，是沒有人能在法律上限制他的。所以這樣一來，在近代的政治理想之下，無異使人人都增加一種人格的自尊，使人人由其自覺都有參加政治的權利，都有能通過政治的文化中心，而推進全社會未來文化之責任，而自覺其生命價值之崇高。而在實際上，縱不能人人眞參加實際政治，去作優秀的

政治家而間接參加政治，如批評政治、選舉議員，則是人人可以作的。所以我們可以說近代這種政治理想，擴大了人民生活之範圍，而且光大了人民生命之意義。

近代這種政治理想，本來是西方的產物。但是我們了解了上面一段話，知道現代政治理想的眞正價值，在光大人民生命之意義，便可看出這一種政治理想，正適合於在第二部中論人生哲學所根據之中國儒家的人生理想，同時通於儒家的政治理論。我們在第二部中論人生哲學時，已說人生最高的目的，即是光大其生命之意義及於全人類，使人人都可以自己爲中心，而擴大其生命活動以成己成物。這一種人生理想，要使人人都負有家國天下之責任，即是要使人人都負有推進全社會未來文化的責任。然而這一種人生理想，正必須根於這樣一種政治理想而後可能。而這一種政治理想，在儒家哲學中也曾正式提出，這即是禮運大同節所謂「大道之行也，天下爲公」的意思。不過這一種理想，後來中國一直盛行君主政治，未曾實現而已。

近代政治之理想，雖在使政權轉移到人人，使人人都有參加政治的機會，使人人都有通過政治的中心以推進社會文化之責任感，然而近代政治對於人民政權之如何行使，即如何使政府眞成爲能推動全體社會文化向前進的機構，尚有缺點。這缺點之關鍵，在近代政治雖知道政權當轉與全體人民，然而要使政府眞成爲能推動全體社會文化而前進的機構，則必須使政府眞能有治權。而要使政府有能，則必須於「法」之外，使政府中有眞正的人才。近代政治理想的缺點，一在不知治權政權之畫分，一在不知如何使政府中有眞正的人才。然而

這兩缺點，在　總理的民權主義中都把它補救了。

總理的民權主義的根本問題，即在告訴人民如何行使其政權，如何使政府眞成爲能推動全社會文化向前進的機構。關於近代政治之要使政權交給人人，　總理根據中國固有的「民爲貴」之教，認爲這是不成問題的。總理的問題，是如何使人民眞能行使政權，與使政府眞能成爲推動全社會文化向前進的機構，即成爲眞正有能的政府。總理首先認爲近代的代議政治，在名義上雖是使政權交給全民，使人人能參加政治；然而在代議政治中人民只能間接行使政權，人民只有選舉議員之權，不能眞正的直接行使民權。所以　總理於選舉權外再提出三權，即罷免權、複決權、創制權，由選舉權人民可以直接選出行政人員；由罷免權人民可以直接罷免行政人員；於是行政人員之任免權，均在人民之手中。由創制權，人民可以直接向政府建議應設立的制度和應推行的事務；由複決權，人民可以直接重新複決政府已定之議案。這四權中，選舉權、罷免權是關於人的，創制權、複決權是關於法的。選舉權是積極的選出政府中之人，罷免權是消極的罷免政府中之人。創制權是積極的關於法之建議，複決權是消極的關於法之重新審定。人民有了這四種直接民權，便不復只是間接的參加政治，而成了直接的參加政治。這才是眞正使政權爲人人所有，使人人共負有政治上的責任，而成爲眞正的民主政治。

然而　總理的民權主義，除在一方面儘量使人民有權外，同時要設法使政府儘量有能。要知道近代政治

主張政權交給人民，在歐洲政治史上是一大革命。近代人民爲爭取政權，曾流不少的血。所以他們之民權觀念之確立，便不知費了許多政治家的心血。他們之三權鼎立說，便成了歐洲政治思想之結晶。因他們推倒君主政治很難，所以他們特別看重法。三權之鼎立，主要的全在司法、立法權之分立。三權鼎立說之精神，全在如何建立法律、保障法律；它的價値也在使法律如何建立起來，而得一種保障爲止。然而政府最重要的條件是有能，是能眞正作促進社會文化之事業，政府的根本問題實在其政權如何行使，而達到其作出種種行政事務以促進社會文化之目的。立法司法二權之效用，只在牽掣行政權之妄用，其作用是消極的。積極的方式是如何增加政府之行政權，而又能使之不妄用。在這一點，歐洲的三權鼎立說便尙有所不足。然而 總理根據中國的傳統政治哲學，知道政治之本在人，而人之本在德。政府之有無力量以推進行政事務，全看政府中之人，其能力是否足以任事，其道德是否足以服衆。在這一點，歐洲政治家亦未嘗不知道。但是他們所着重的總在法，對於人之重要，便不如承繼中國傳統的政治哲學之 總理能看得淸。因歐洲政治家着重在法，所以他們雖知政府中之人關係於政府之重要，然而如何使政府中眞有人才，眞有賢能的行政人才，他們便不能十分講求。然而 總理則認淸了此問題，所以要努力想法使政府中眞有人才，眞有賢能的行政人才。於是就發明了考試權與監察權，關於考試、監察之辦法，在歐洲亦有，但是他們未將考試權、監察權獨立，意義便截然不同。 總理提出考試權、監察權獨立的主張，正本於中國傳統政治哲學中人法並重的理論，及過去中國政治上之考試制度與監察制度。中國過

法之獨有考試制度與監察制度，亦即中國政治特別重視政府中人的問題的精神之表現。總理看清了要使政府真有能，以作促進社會文化之事，必須人與法並重；所以一方承受了西方三權之說，一方再加上中國固有的考試制度、監察制度之精神，而將考試權、監察權與三權並立。由考試權而登庸新進的好的行政人員，由監察權而彈劾淘汰舊有的不好的行政人員。由考試權、監察權之獨立，政府中便有源源不絕的賢能人才之調換補充，與繼續不斷的腐惡人才之糾正淘汰，而政府中便可永遠有賢能的行政人才來執行政治事務。於是政府才真正有人才，作出種種推進社會文化的事業。

由於　總理之創立了五種治權的學說，於是東西政治尚人尚法的精神統一起來。在五權憲法中，立法是關於法之積極的建立工作，司法是關於法之消極的管理工作，考試是關於人才之積極的引進補充，監察是關於人才之消極的彈劾淘汰，這四種權或關於人，或關於法，或是近乎積極的工作，或是近乎消極的工作，於是行政權在中間則受法與人二者之約束充實，而不息的發揮起效用來，這真是一絕妙的治權行使的方法。

我們看了　總理考試權、監察權之發明，便可了解他全是依照生命的原理而建立的。我們看生命活動的本質，根本便是新陳代謝。在新陳代謝的過程中，一方面是新的細胞之補充，一方面是舊的細胞之改造淘汰。生命之所以能繼續不斷的活動，全靠此新的細胞之補充與舊的細胞之淘汰，而考試權則所以使政治機構之生命有新的細胞之補充；監察權則所以使政治機構之生命有舊的細胞之淘汰。如果說歐洲的三權政治側重立

法與司法，是不免太重法，只使政府成爲推行所立之法的機器，則　總理的五權政治，乃是使政府不但是一種機器，而且成爲一有生命的機體。或者我們可說　總理心目中之政府機構是使之成爲一有新陳代謝作用的生命的機體。因爲造成這個機體的原素是人。

上面已講了　總理的民權主義對於西方政治理論之補充。最後我們說明　總理之所以能將考試權、監察權特別提出，全本於中國政治之兼重視人的精神。現在還要賡續此點，一發揮中國傳統政治哲學將政治與道德聯繫的道理。

照中國的傳統政治哲學，政治實際上卽是爲人民服務，是道德之應用；以爲政治之本，全在道德。所謂政治，卽是修身之道之發揮於治國平天下者。在個人講，則道德的修養發出來用於社會，卽是政治。所以人必需有道德，而後能行政治。如所謂：

君子修己以敬，修己以安人，修己以安百姓。（論語）

君子篤恭而天下平。（中庸）

爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。（中庸）

君子之守，修其身而天下平。（孟子）

所以要主持政治者，必須身爲表率。

政者正也，子帥以正，孰敢不正。（論語）

子欲善而民善矣，君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。（論語）

上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。（論語）

上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍。（大學）

君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正；一正君而國定矣。（孟子）

其人存，則其政舉。（中庸）

惟仁者宜在高位。（孟子）

關於這種主張政治必本於道德、為政者必須先有道德修養之說，是否現在這話還用得着，我們宜加以討論。有些人以為儒家這一套話現在是不大用得着的，因為儒家這一套注重道德修養的話，是專對在上的人君者說；尤其是過去的人君，人君本身可以不受法律限制，又可自由立法，所以特別需要道德修養。但是現在政治中已無過去之人君與臣下之別，已無所謂治者與被治者之別；而行政者皆受法律支配，人人都可說是人君。這一套話便失了一層意義。其次，現代政治所注重是積極的促進社會文化之事業。政治家所最需要的能力，是對於社會文化上之需要認得清楚，而有遠大之眼光去提出改進社會文化之方案，並推行此方案。所以個人的道德修養問題，便比較居於不重要的地位。於是儒家這一套話又失了一重意義。所以現在有許多人認儒家這套

政治理論，是君主時代用的，現在不必要它。

不過古今的實際政治雖不同，而爲管理衆人之事則一。衆人何以願受你管？你憑的什麼？也無非是比衆人賢一些、能一些罷了。儒家這一套以道德爲政治之本、以爲從政必以個人之修養道德爲本的話，仍有重大的意義。第一層，我們要知道，近代政治雖極端重法，然而守法與否，還是在人。而且法無論如何嚴密，它總不能包括一切行政事務而一一規定之，而且任何法律無不有被曲解的可能性，所以執政權者要違悖法律總是可能的。我們也不要過信輿論的勢力，因爲輿論本身，亦是可以被操縱的。所以一國的政治元首及主要的政治家，是否真將政治向好的路向推進，仍與他們個人的道德有關。其次，我們要知道，道德的修養不僅關係於我們之道德本身，同時也關係我們之識見眼光。表面看來，識見眼光純是知的事。然而知與情意是密切相依，不能分離。所謂政治上的識見高卓、眼光遠大的政治家，其所以能見及社會文化之需要，及未來的社會文化當如何推進，一方固賴他的學力經驗與他所天賦的觀察事務的能力；而一方則出自對於社會人類之關切，對於社會人類之熱誠。熱誠之火便可化爲內心的光輝，內心的光輝便可發爲燭照的智慧，而能定出遠大切實的改進社會文化之方案。所以孟子說爲政能「如保赤子，心誠求之，雖不中，不遠矣。」因此個人道德之修養便仍與現在政治密切相關。第三，我們即不就負行政責任者說，就是參加政治的一般人，在行使創制、複決、罷免、選舉之權時，他要有政治上的眼光，政治上的見識，也須對人類社會先有熱誠。所以中國先哲所謂「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」之說，仍然是對的。

第五章　人類社會進化之階段及大同社會之理想

上章說明了政治在文化中之作用，說明了民主政治之精神，及　總理之民權主義對於近代的民主政治之進一步的發展。不過要眞正了解　總理的民權主義，尙須對於　總理提倡民權主義的指歸——大同社會——的實現有所認識。對於　總理的大同社會要有所認識，則必須對於整個人類社會的進化階段有所認識。

人類一切進化的途徑，可以分爲眞善美三境。此處所謂眞善美是一種狀詞，與通常所謂科學哲學求眞、藝術求美、道德政治求善之義略有不同。我們此處所謂眞，即有樸質的存在之意。善即合乎理想的好的存在，所謂可欲之謂善。可欲者爲我們的希望，即合乎理想之謂。美即合乎理想，而又能充實理想，具體的發揮出理想的一切作用之存在。所謂充實之謂美。

至於人類爲求共生、共存、共進化而社會不斷進化的全部歷史，就其與他物相爭的方面來看，其遞嬗的迹象則可分爲三大階段：一是人和獸爭，二是人和人爭，三是人和自然界爭。在這三個階段演進的過程中，人類社會的情態不斷變化，直到現在，也遂經過了顯然不同的七時期。

一強容弱時期　人類在最初生存於自然界時，他雖然卽已能造成簡單的工具，但是簡單的工具對於他自己的生存幫助很少。他要在自然界生存，必須與其他動物爭。他只能獵取獸類來活命。同時獸類也把人類當作獵取的對象。在人和獸爭的過程中，人類各分子因聰明、才力與體質之差異，鬬爭能力有大小之不同，於是分出強者弱者來。強者可以戰勝野獸，並獵取之以維持其生存。弱者因知識能力的薄弱，不能戰勝禽獸，且時有被獸類吃掉，而根本喪失其生存之危險，便必須依附強者而在其庇護之下圖存。強者因弱者之依附亦足以增加其鬬爭能力而容弱者之依附。這可以說是強容弱時期。在人類社會進化過程中，卽漁獵時代，在這時期強者和弱者一同和獸爭，互相維繫其生存以達到共生、共存之目的，這卽是人類合羣互助的活動之始。而由人和獸爭之結果，人類漸發現一些比較容易駕御的動物。於是把它們俘虜起來，加以馴養，成爲家禽家畜，永遠供其使用，於是人類社會則由漁獵時代而進化爲游牧時代。

二、強淩弱時期　人和獸爭雖然勝利，但是一方面因野獸一天一天減少，人類一天一天繁殖；一方面因當時人類除了獵取與畜養獸類之外，尙未發明第二生存方式，或創造出其他生活資料來；所以一個地方之人類旣已經過相當時期，把那個地方之獸類獵取殆盡，或是水草不足時，他們非另找一塊有獸的地方，或是水草豐富可以游牧的地方來維持生存不可。這種地方我們可以叫他做食地。各處地方的人類都同樣要找食地，而食地是有限的。於是人與人爲食地而起之鬬爭便開始。結果強者戰勝弱者而殺戮之。於是人類社會由強容弱時

期而至強凌弱時期人類不斷相爭，一切殘酷心理於此充分發揮，而人類集團戰鬥之觀念由此養成。

三、強憐弱時期　人類強凌弱之結果，生齒日繁，食地日少之問題仍然不能解決，不得不互相殘殺。始而殘殺異族，繼而同族相殘。而人類相殘之結果，恆兩敗俱傷。同時人類本是合羣互助的動物，在漁獵時期固須互助合羣，在強凌弱時期，強者之集團與弱者之集團中仍各有其合羣與互助。於是人漸知殘殺行爲之不當，原始人類的共生共存之意識，因經過殘殺一階段而更發展出來。於是人類的同情心便大大增盛，逐漸減少其對異族殘殺的行爲。而於同族，則日益增加其親愛。對於同族之弱者，處處生一種憐恤保護的心理。而在此時，人類又漸發明農業，可以培植植物以爲生，可以不須專事鬭爭以謀生。同族之人共耕一土地，必須相合作而得食，亦自然而然更增加其親愛。在此時的政治，還不出酋長統治的範圍。此爲強憐弱時期。

四、強奴弱時期　人類強憐弱之情緒，最初表現於對同族。最初的強憐弱，只是本族中之強者憐其弱者而親愛之，與之同從事農業生產。但農業逐漸發達以後，耕種之人漸感不足，同時此時異族之間仍不能全免除戰爭。於是戰爭時所得之俘虜，一方本於此時人類同情心之增進，不忍加以殺戮；一方本於農業生產上須增多工作的人；於是叫俘虜來幫助從事生產工作。但以人類對於異族之感情到底要淡些，於是將最粗笨的工作讓俘虜去作。於是俘虜成爲奴隸。而人類另一方也有希望少勞動或不勞而獲之心理，最初雖只要奴隸作最粗笨之工作，後來奴隸漸多——此可由俘虜之增多及奴隸本身之生殖——於是將一切生產工作均交奴隸去作；而

本族則居管理奴隸者之地位而安享其成。此時人類農業已發達，人力與天然力合作，以解決生活，而手工業亦漸發達。隨着生產力之增進，人類之居住生活亦較前安定。於是奴隸制度正式形成，封建制度以時發生，君主專制政體也漸漸盛行。自強容弱至強奴弱時期，社會的主要問題，不外如何想法來持續人類之生命，社會的進化可謂不出異（有）的階段。

五、強變弱時期　奴隸制度、封建制度之下，自然發生階級的對立。被統治的人民生活之不安狀態日益嚴重。而生產力因不求進步，根據土地之報酬漸減律，則農業收穫愈少，又根據馬爾薩斯之人口遞增律，大多數人的生存又發生了問題。於是階級解放及自由主義的思想漸漸發達起來，維持奴隸制度、封建制度之專制政體，便成爲社會進化之障礙物。同時以科學上之發明，有用機器的工業，生產力不斷的增加。同時在工業社會中，弱者在強者之統治鞭策之下，也受到了組織的訓練，養成共同的意識。弱者便組織起來共同對付強者，要求自由平等。上章所說的民主政治的運動，即由此而發生。分散君主政權，人人直接間接須參加政治的學說，於是盛行；而推翻專制的平民革命，不得不隨之爆發。這就是法國大革命及中國的辛亥革命以後的情形。在平民革命時，全是原來之弱者合力以對付強者。於是原來之強者反比原來之弱者更弱，而爲弱者所壓迫而被推倒。人類社會遂由強奴弱而進至強變弱之時期。

但是在近代的民主政治中，名義上雖然人人同有參加政治的權利，人人可直接間接將其生命活動的力

量表現於政治，然而人類的智慧天生是不齊的，所以在近代的民主政治中，雖然人人在政治上之地位平等而以智愚之不同，結果成爲智強愚弱。封建時代君主時代、的所謂強弱之分，雖不存在；然而由智強愚弱所生的強弱之別，仍然存在。於是智者便可操縱羣衆心理在社會上取得政治上之領袖地位。智者與智者各不相下，各種政黨互相對峙，雖表面上是政見之不同，而實際上則是一種智與智的爭鬬。智與智爭鬬，使人類智力互相銷除，不能眞用以促進全體人類社會之進化。這是近代歐洲政黨政治中不容否認的弊端。

六、強扶弱時期　近代政治理想主張人人在政治上平等。使人人均可將其生命活動的力量達到政治，而影響到社會的未來文化。這一種政治理想，就其本身來說，可以說是非常完備，無以復加。我們在上章已曾加以讚揚。但是這一種政治理想雖已完備，然而此理想如何實現？要實現此理想，必須先假定人人在政治上均有極高的智力，能自己鑒別一切政治上的是非，而後不致使表面上的民主政治爲少數智者所操縱，爲政黨的虛僞宣傳所欺騙。然而現代的主張民主政治者並未注意及此，所以民主政治實施起來，在極端的自由主義、自由競爭的口號之下，仍然只有少數的智者能在政治上取得權柄。而這少數的智者又互爭雄長，各不相下，形成許多分立的政黨，互相爭鬬，以減殺其力量。於是原來主張民主政治的目的，反爲此民主政治施行後所發生之實際的弊端而無從達到，最初的理想爲事實所犧牲。可見政治的問題不只是理想的問題，尤重在如何實現理想的問題。要實現眞正的民主政治，其關鍵還是在增加全體人民的智力，使之眞能參加政治，

所以現代政治由民主政治又轉過一關，不復只注重所謂人民應參加政治之口號，因爲人人應參加政治由於近代的政治觀念之大改造已是不成問題。問題所在是如何挽救現代民主政治中過重個人自由所生的弊端，而達到未來眞正的民主政治。於是現代政治中發生效能的觀念、能力與權責成正比的服務觀念，而權能區分的政治制度應運而生。權能區分的政治制度的根本點，在如何增加實際政治的效能，使社會中知能高的強的分子組織起來扶助一般知能低的弱的人，而逐漸培養其知能，使之漸高，使之逐漸達到眞能自動自主的參加政治。這時期的政治制度，因鑒於過去政黨政治之以智相爭而互消其智力，於是走向以黨治國。以黨治國的原意，應該是消滅因政黨分立而發生的不必要與不經濟的以智相爭，而團結一國中一切知識高的分子來共同爲多數人民盡義務，負現在實際政治的責任。這個黨對於一切知識高的分子是開放的，正如 蔣總裁在中國之命運中所指出的，凡是愛國的國民人人有權入黨。這可以使各知識分子之力量合起來，而在社會之改進上發生最大的效能。同時卽使其餘知識較低的也逐漸加以訓練而使之提高。蘇俄的共產黨與中國國民黨的以黨治國以能治政的原意卽是應此潮流而來。美國戰時民主黨主政，延攬人才不拘黨別，其意義亦同。

由上可見政治制度與社會制度是互相爲表裏而連帶進展。最初是酋長統治，以後是封建國家，繼而是君主專制。最近的過去的政治是各黨分立的民主政治，現在是爲求達到眞正的民主政治之以黨治國。在此我們可以看到在君主時期的弱者，雖有了生命，漸漸要求較好的生命、有意義、有理想的生活，所以都要想參加政治，

貢獻其生命活動於政治，以促進社會文化，所以要革命，要實現民主政治。但革命的結果，民主政治表面似已實現，原來的民主政治在名義上雖已達到，而實際上則以各黨之以智相鬬而互消人類之智力，以致增加生命意義以促進社會文化的理想，仍未達到。所以再進到一強扶弱的時期。於是智力高者聯合起來，以使智力低者亦提高其智力，這樣社會文化才真得一天一天促進的效果，人人才真可漸過到有意義，有理想的生活，所以人類的社會便已到尊的階段，不僅只是樸質的生存之真的階段了。

七、無強弱的時期　由上面所說，人類經過了幾個時期不斷的改進其生活，現已到強者應當扶助弱者的階段　總理在他的遺教中，也屢次諄諄啓迪現在的問題，即如何使一般知能高的強的、社會中比較優秀的能力大的分子組織起來，以扶助那般知能低的弱的，使之也聰明起來，覺悟起來，知識充實起來，也成為優秀有能力的人，一同向着共生、共存、共進化的大道上前進。這便是要由強扶弱的時期，到道德上無強弱的時期，自然人類無論如何進化，天生的智愚之差別，不能完全沒有。但是我們的理想社會，必須是向着減少智愚的差別上走，由有強弱到無強弱。無強弱在實際上是一極限的名詞。然而在理想上，則我們必須以此為最高理想，努力實現此最高理想的過程，即向着大體相同的大同之治邁進。在大同之治的理想時期，一切都共治、共有、共享，無人我之分，大家都本眞正的互助、同情、互信、互愛的精神，各盡所能，各取所需，人人均以共生、共存、共進化的態度，互相平等，全體協作。這時人與人間再沒有爭鬬，只有盡量的開發自然界之無盡的寶藏，以增進人類之幸福，這可以

說是與自然界爭。然而這一種與自然界爭，照我們以前所說，亦不外解放自然中潛蓄之力，而開啓自然界之不斷的生命過程。同時，人人在此時便都可以其精力從事各種學問之研究，文學藝術之創造，以促進社會文化。對於當時的政治，人人願意參加，便都可自動自主的參加。再沒有以智力鬭爭、以宣傳來欺騙的事之發生。這時的政治才是真正的全民政治。這時的人民生活，才是真正有人生意義、有人生理想而能不斷充實其人生意義與人生理想，盡量發揮人生意義、人生理想的生活。人類社會的進化，便由爭之階段而至美的階段了。

照上面所述人類社會進化之歷史，我們看出最初是人和獸爭，後來是人和人爭，最後是人和自然界爭。這是從爭的方面說。但是嚴格說起來，只有人最初與獸爭是全般的事實。因為人最初進化到人的階段時，與獸之性相差不遠，他要求其自己之生存，不得已而與獸爭。至於最後人和自然界爭，上面已經說到，所謂和自然界爭，即解放自然中潛蓄之力，而開啓宇宙之生命過程，一方是爭，一方即參贊天地之化育。至於人和人爭的社會進化的各階段中，均一方有相爭，一方有互助。強容弱時，強弱間即有互助；強凌弱時，這只是強的羣凌弱的羣，然而各羣內部仍有互助。強憐弱，是強者對弱者之同情心的表現。強奴弱之奴隸時期，最初仍包含有對弱者之同情，而統治者相互之間，仍分別有互助同情之事實，所以人與人之爭中，同時有人與人互助同情之事實。人與人互助同情，實任何時代的人類生存之道之本。不過不進化到強扶弱、無強弱的時期，則人與人之同情與互助不能盡量表現。我們要知人之所以為人的天性，便是趨向於同情與互助。所以社會的進化，必然的向着同情互助之

人類進化各階段簡表

項目	各階段
人對人的方式	強吞弱→強役弱→強擄弱→強奴弱→強變弱→強扶弱→無強弱→
進化之階段	眞→善→美→
生存方法之進步	漁獵時代（人類獵取自然界已成之物）→游牧時代（以人力尋覓與利用自然增殖其食料）→農業時代（以人力與自然力合作生產）→手工業時代（以人力製造農產品礦產品）→機器工業時代（利用自然界之動力替代人力以發展製造農產品及礦產品等）→民生主義時代（人類利用自然力以創造物的能力和方法進步無已）→
政治制度之演進	酋長制度→封建制度→君主制度→民主制度→以黨治國→全民政治→
生命之鬥爭	人與獸爭→人與人爭→人與自然爭→

更具體的實現路上走，大同之治是必然要實現的，因爲人性本身盡量發展以後，人必然要求大同之治的實現的。關於這點，總理有一段話說得非常淸楚，我們今加以徵引如下：

「……人類初生之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類之進化於是乎起源。此期進化原則與物種之原則不同。物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。社會國家者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也。人類順此原則則昌，不順此原則則亡。此原則行之於人類，當已數萬年。然人類今日猶未盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，爲時尙淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之法則以求人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何，即孔子所謂『大道之行也，天下爲公』；耶穌所謂『爾旨得成，在地若天。』此人類所希望化現在之痛苦世界而爲極樂之天堂者是也。」

人類本其固有之互助同情之天性的發展，必然逐漸要求大同之世的實現。在大同之世，人人均一依於共生、共存、共進化之大道而行。當然我們現在距大同之世還相當的遠，但是我們既以大同之世爲人類社會最終的理想，而努力求達到它，則對於我們之最高社會理想便不能不有一種自覺，而加強我們的努力去達到它。所以我們對於大同之世不能不有一種親切的認識。關於這點，中國的禮記中禮運一篇有一節論大同之世的，今引之於下。我們再看其中包含幾層意義：

「大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信修睦，使人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

我們看這一段話中，便包含好幾方面：

「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。」這是經濟上不私貨力、共同生產與協作生產的精神。——養

「謀閉而不興，盜竊亂賊不作。」這是息兵息戰，不待法律而治的境況。——衛

「人不獨親其親，不獨子其子。」這是人人能有「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，」無所不愛的道德。——教

「天下爲公，選賢與能，講信修睦。」這是國家民族的界限之破除，統治者與被統治者階級對待之不復存在，眞正的民主政治之實現。——管

「老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。」這是人人爲得遂其生，都能順遂其生命之發展，由幼而老而壯，能享受家庭的幸福（內無怨女，外無曠夫，）能獲得同情的安慰（矜寡孤獨廢疾者皆有所養，）這是何等充滿仁愛、生生相顧、息息相關、親愛精誠相感的社會。

我們對於這大同之世的精神，從另一方面解釋，即是和平的精神。

什麼是平？平是沒有一切階級的對待，人人平等。人人之平等，是建設人類社會秩序的眞正基礎。但是現在的所謂人人平等，是表面的，文字上的。眞正的人人平等於何處見？於人格上之互相尊重見之。而眞正之人格上互相尊重，唯在大同之世乃能實現。人格上之互相尊重又於何處見？於人與人相互之禮上見之。所以在大同之世的政治上，所謂選賢與能，非今日之競爭選舉之謂，乃本於敬賢者敬能者之心之自然流露。敬賢敬能之本，全在於禮。所謂講信修睦，亦非今日國際外交上所謂訂條約，守條約。蓋大同之世，各民族完全平等，各民族間之關係亦本乎禮的精神為之。講信修睦亦本於禮。至於貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己；亦非但協作生產為求使各人各滿生存之欲望，乃於協作生產不自私其貨力處，見人與人以禮相接，推己讓人之精神。所以禮運篇名曰「禮運」，言禮之運行如是之謂也。

什麼是和？和是人與人沒有間隔而相應，（說文：「相應為和。」禮記樂記「和有應」）不同的人之互相配合，互相調協，成一和諧的全體。男女不相同而成配偶，這是人與人和之最原始的象徵。幼則當長之，壯則當用之，老則當養之，幼、壯、老之各有不同之辦法，使幼、壯、老度其幼、壯、老之生活，亦和之謂也。和者樂之精神。「樂和同」和見於樂，而樂與禮表現於人與人間，則為一事之兩面。有禮處即有樂，有樂處即有禮。男、女、幼、壯、老之間，皆有禮行乎其間。而天下為公，選賢與能，共推賢能而使之為政，揖讓而治，這是何等和諧之表現！各民族間講信修睦，人

人協作生產，不自私其貨力，又是何等和諧的人間世之境況！

我們說大同之世的精神即和平，和平之精神即是禮樂之精神。禮之謂平，樂之謂和，自平而言，人人平等之義重在分，重在別。自和而言，則人人相應之義重在合，重在統。禮樂之精神仍相依而不二。二者似相反而實相成，禮樂之原理，即天地之原理，所以樂記說：「樂者天地之和也，禮者天地之序也。和故百物皆化，序故羣物皆別」——「大樂與天地同和，大禮與天地同節。」——「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。樂者敦和，率神而從天，禮者別宜，居鬼而從地。」——「天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形。如此，則禮者天地之別也。地氣下齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩。鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。如此，則樂者天地之和也。」宇宙之原理，一方面是分，一方面是合。一方是平等排列，各有其序，如萬物之散殊，如卑高不同位，小大之分別，天地之形象之不同；而另一方則是互相感應而和諧，如萬物之流行不息，如天地之氣之上升下降而相摩相蕩。而禮樂之原理各代表其一面。禮樂之精神之表見於人間，則人與人平等互相尊重為禮，而互相和諧為樂，而所以表互相尊重之道者，亦所以使互相和諧之道，均不外乎同行共生、共存、共進化之道；以互助表同情。而共生、共存、共進化之道之具體實現，則在於大同之世。故禮樂之精神，和平之精神，亦必於大同之世而充塞彌淪於人類社會。禮樂之精神之所以能表現宇宙之原理處，可以極乎天而蟠乎地處，亦於

大同之世乃足以充分證之。

大同之世，人人互相尊重，互相和諧。和平之精神，禮樂之精神，瀰淪充塞於人類社會。由禮以達其敬，由樂以表其愛。敬則義，愛則仁，敬則人人各取所需而不妨害人；愛則能盡量創造他人所需之物，而他人更樂其生。敬則不瀆犯人之自由，愛則相關切而當求所以擴充其自由。干犯人之自由猶不可，豈有盜竊之事！敬則視人之人格價值高於一切，則「取人以爲善」；愛則當更有以促進他人之人格價值，則「與人以爲善。」夫如是，則人人皆以他人之心爲心，以他人之情爲情，以成己成物爲志。成己則爲完成自己之人格而「學不厭」，成物則爲完成他人之人格而「教不倦。」人人均以成己成物爲志，則所以爲政者即所以爲教。人人均以成己成物爲志，則人人均以德業相勉，過失相規，而得漸於聖賢之域。人類進化至此，則人與人間全是一片心之相感，情之流衍，總之通貫。此之謂「教化流行，德澤大洽……天下之人人有士君子之行」（春秋繁露俞序篇）人皆爲善，取人爲善，與人爲善，更何有人我之別？此之謂天下爲一家，中國爲一人。善哉乎，大同之世也！但吾人若不明大同之世爲人類進化之理想，又不知大同之世爲人性所必然之趨向，（情）大同之世乃吾人所當有之理想（義）唯至大同之世，然後能救今日天下之患，與天下之利（利），則吾人又安能以此爲人類社會之唯一理想，而努力奔赴之以實現之？所以禮運末段又說：「聖人能以天下爲一家，中國爲一人，非意（臆）之也，必知其情，辟（闢）於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。」

第六章　到大同之世之路——和平之實現

上章最後提到了大同之世的理想，對於我們所理想的大同之世曾略加以描寫。我想任何人對於那樣的大同之世都會認為非常可愛的，而會不知不覺間幻想，如果大同之世眞就在眼前，那是何等的好呢？然而當我們眞凝目一視眼前的現實時，則所幻想的大同之世，立刻就灰飛煙滅了。我們在眼前所見的現實的世界，是處處燃着烽火，處處瀰漫着戰雲。儘管正義人道的名辭是普徧於人人的口中，儘管世界主義的思想、國際和平運動是到處流行，我們也曾以此為現代社會比較進步的表徵之一；然而在正義人道的名辭的掩飾之下，世界主義思想、國際和平運動以外的另一面，我們所看見仍存有侵略者的野心，侵略者的私欲。世界多少強國在盡量擴張其軍備，使一個一個的民族化為一武裝的機器人，在那兒摩拳擦掌，互相搏鬪，互相吞噬。慘無人道的殺人工具，盡量增加。由機器戰爭而化學戰爭，而將要到微菌戰爭。我們承認社會是進化的，但是螺旋形的進化，一往一復的進化。儘管人類社會之進化，自全體講，總是向善的路上走，共生、共存、共進化的路上走，以前已從各方面說明了；但是從各階級來說，則每一階段一方面表現之善愈多，而同時新表現之惡亦愈多，一度善被破壞後，而新表現之惡便愈大。現在的人類社會進化，已將到大同之世不遠了。然而歷史的車輪在這時，正是在將到大

同之世而未到大同之世的最危險的時期，所以現在的世界，從一方面看，便成了人類有史以來最壞的世界。因爲人類歷史，從來便沒有像第一次歐戰時那樣死傷數千萬人以上的戰爭。歐戰時死的人的棺材，有人統計，如連起來可以由海參崴到倫敦。這數萬里長的棺材，其中都是死人的白骨，生人的愛夫愛子。這一串棺材，就如一根線，橫亙歐亞兩洲的一根線。這一根線上繫了十數萬萬死者的家族的心。然而這一根棺材線，是十數萬萬生者打了四年自己造成的。人類互相殘殺，自古以來，未有如此其甚者。現在世界又正瀰漫着第二次戰雲。我們想這一次世界大戰結束時，不知人類的棺材線又有多長？我們試想人類自有歷史已不知經了多少戰爭，現在地球上每一塊大地都是曾經血染過的。然而現在的戰爭，更要拿大塊的血去塗。人類難道最後一定要地球染得鮮紅與太陽比賽一下嗎？這眞是大可不必了。然而我們如何逃出這世界呢？現實始終是現實，我們是無法逃的。我們要使現實的世界成爲理想的世界，一躍過當前最危險的時期，將歷史的車輪翻轉，使歷史之螺旋形的進化自向下的一端舉起來使之向上，達到偉大光明的大同之世的路上去，則我們只有努力改造現實的世界。現實的世界這種殘酷冷漠爭奪的情狀，是人類自己造成的。人類自己既造成這種情況，自己便也能改造它。現在有侵略的野心家，當了世界的魔鬼，把世界陷入地獄。我們人類中便可有反侵略者來負擔上帝的使命，把世界拯救出地獄，而超生天國。所謂天國，即是中國先哲數千年垂教於今要實現而未實現的大同之世。

但是我們將如何拯救此世界到大同之世呢？我們說現在一切戰爭都不外出於兩種動力所造成，一是納

粹主義，一是帝國主義。納粹主義只知他自己的民族國家以自己之民族國家爲世界唯有一生存權利之民族國家，想以自己之民族國家的勢力去統治全世界，於是造成戰爭。另一種動力是帝國主義。帝國主義者想無盡的擴大其財富，所以到處攫取原料，在國外爭奪殖民地來作財富的資源，於是造成戰爭。這兩種主義，前者是出自狹義的民族觀念，這一種只知自己民族不知其他民族之心理，是人類的獸性的遺留。因爲動物總是不知其自己之羣以外的需要的，蜜蜂、螞蟻之互助合作，無論如何不能出巢穴的同胞之外。後者是出自前所謂人類的聲色貨利之欲之變形的發展，見利而忘義。現代的納粹主義者不能眞知道人皆是人，而有平等的人類意識；帝國主義者則不能眞知道人生之意義不在財富的增加，而在精神之創造。他們都不眞知人類當共生、共存、共進化的道理。不知人類愈互相幫助，則各人所有愈增加；爭奪只是互相減少。他們更不眞知人類互相親愛後，生命彼此光大充實之各種意義與價值。所以他們總是本其未脫盡的獸性與聲色貨利之欲之變形的發展，而盡量擴張其帝國主義、資本主義的野心，以致造成現在的局面。所以要使人類走到大同之世，我們首先要宣傳人類共生、共存、共進化的眞理，使人人普徧認識人生之大道，然後人類才可以走上和平之路。但是我們說應當宣傳人類共生、共存、共進化之眞理，這只是一方面。人了解了眞理而不去行，還是沒有用的，而在口頭上，現代的帝國主義者、納粹主義者，也知道拿這類話來說。所以純粹的哲學不能拯救世界，拯救世界的是付諸實踐的哲學。

我們要知道上面所說納粹主義是人類之獸性的遺留，帝國主義是人類聲色貨利之欲的變形發展，這只

是心理上的解釋。我們克服人的心理，可以用一種理論的教育。但是現在納粹主義、帝國主義是多年發展的結果，已成為一種社會制度。社會制度不是單純的用心理改造的辦法，改造在此社會制度中的人心所能為功的。因為一成了社會制度，其本身便成一機械的盲目的力量。在帝國主義制度之下，資本家不努力擴充生產，是不可能的。在納粹主義的國家中，政治家不努力擴大其民族國家之勢力，也是不可能的。他們都受了一盲目的社會勢力之逼迫，不得不服從。個人的心理改造是沒有多大用處的。一人的心理改造了，他不當侵略的政治家、野心的資本家，自還有別人來當的。除非根本改造社會，個人心理改造是不夠的。所以我們要推翻帝國主義與納粹主義之勢力，便必須根本改造現代之帝國主義及納粹主義之大社會。

然而，我們如何根本改造今日之帝國主義及納粹主義之人類全體的大社會呢？我們以一國家去打倒現存最大的納粹主義嗎？我們打倒它，焉知我們自身不會成為納粹主義？豈不是因手段反而犧牲目的了嗎？我們聯絡各國的無產階級來打倒納粹主義、帝國主義嗎？則不愛自己之民族的人，怎能真愛天下？所以從愛的觀點去聯絡世界之無產階級，是不可能的。若說從無產階級之恨其資產階級之統治者的心理，而聯絡各國無產階級為爭取其本身之利益而打倒資產階級，則此事如何能輕易辦到？縱然辦到了，怎保定全世界的無產階級都達到其恨的目的之後，他們不會順其一貫之恨的心理而互相恨起來？人類之民族觀念，原是與生俱生，怎保定以後不會有民族間之仇視與戰爭？所以我們要改造現在帝國主義、納粹主義的大社會，必須另外想一辦法。這

另外的辦法，卽是 總理的民族主義與民生主義。總理之民族主義的理想是世界大同。是推翻現在夢想統治世界之納粹主義。然而 總理所主張的是世界各民族自由平等。總理認爲理想的人類社會是各民族之共生、共存、共進化，同時認爲我們之所以要求各民族之共生、共存、共進化，基本在發展人性中之仁愛。因爲要實現仁愛，所以才反對現在之侵略主義。我們決不能以「所愛人者害人」，所以， 總理決不主張那一個民族國家要替天行道，征服了世界再來行大同之治。 總理之民族主義一方面主張中國國內各宗族一律平等，一方面主張全世界的各民族一律平等。中國民族主要的漢族自始至終與國內各宗族及全世界的各民族全站在平等的地位。只有互相聯合以推翻納粹主義的關係，而無誰爲固定的領導者的觀念。這是 總理的民族主義的辦法非常偉大的地方。

其次， 總理之民族主義根據人類心理之自然發展，愛自己民族之心理其目的爲的是愛天下，愛天下之心理是從愛自己民族的心理推擴出去的；不愛自己的民族，決不能愛天下。所以他以爲要達到大同之世，必須自各民族先愛其自身作起點。所以民族主義先要施行於自己的民族國家之內。然後進一步，才是幫助其他民族取得世界上平等的地位。因爲愛民族之心理是愛天下之始，所以 總理不主張聯合各國無產階級共同推翻其資產階級的統治者之辦法。他認淸人類之社會改造，不能從恨出發。從恨出發，必終歸於恨，所以只能從愛出發。從愛出發，則愛之根苗不可先斷，而愛國家之始，卽爲愛天下之根苗。若人先在內部行階級鬪爭，則愛之根

苗先斷，這種愛是決不能開花結實成，爲實現世界大同的動力的。這又是 總理的民族主義所根據的見地非常精深的地方。

總理的民族主義主張各民族平等的聯合，而以愛爲實現世界之大同之本。各民族平等，即「平」的精神之表現於民族間者，而民族相聯合，自各民族自愛之心推擴出去而愛他民族，各民族以其自身爲愛之放射中心而交光相網，即「和」的精神之表現於民族間者。

同時對於帝國主義， 總理也不取共產主義的辦法。這一方面因爲他根本不贊成民族內部的鬥爭，因爲那是斬斷人類愛之根苗，毀滅人性中之道德成分；另一方面是他看清了現在的帝國主義縱然推翻，若人類之道德能力不夠維持均平狀態，帝國主義仍會發生，而從前國內爲推翻資本主義而生之階級鬥爭所流血的犧牲，便永遠是白費了。 總理又知道中國傳統哲學中折衷漸進的辦法，想出不流血而自然達到社會主義者理想的辦法。於是發明了民生主義中平均地權、節制資本之辦法。由平均地權，政府隨時可以收買土地之辦法，以規定地價，使已定地價後所漲之價規定爲國家所有。由節制資本的辦法，而使資本家不致無限的擴大其資本而壟斷市場，發展爲資本主義；同時逐漸培植國家資本，使大工業歸國營，這樣便可使國家自然的走到社會主義的路上去。在人民的經濟生活中，土地如人之身體，資本如身體之機能作用。體當求其均衡，用當求其節制，而使全社會的經濟生活保持合理的均衡，故有平均地權、節制資本之必要。平均地權是「平」的精神之應用。節

制資本所以維持全社會的經濟生活之協調，這是「和」的精神之應用，民族主義民生主義均可以達到和平之理想而民族主義、民生主義之辦法，亦均表現和平兩方面的精神。這是　總理主義的妙處。人類要達到理想的大同之世，必須消除現在世界上的戰爭而現代世界上的戰爭，均生於狹義的國家民族觀念所化成之納粹主義，與盡量擴充個人資本之帝國主義；而　總理的民族主義、民生主義之辦法，即所以剷除人類到大同之世的障礙最自然最簡易直截的辦法。如果想望大同之世的實現，我們就當努力於民族主義及民生主義之實現。

第七章　中國文化之特質及其對於世界文化之意義

人類社會的理想是世界大同。我們對人類最高的責任，即是促進世界大同的社會之實現。但是我們是中國人，我們當站在中國人的立場，以促進世界大同。世界大同是一偉大的理想，各民族均負有促其實現的責任。我們中國人尤須自己責勉自己能更多負一些責任。我們要使自己更多負一些責任，必須使自己富強起來，充實起來，我們當先使我們的民族在世界成爲一偉大的民族，我們要愛世界，應當先愛中國。

我們當先愛中國，我們認爲愛中國不僅是愛世界之始；而且就是從世界的眼光上看，中國也是世界上最可愛的國家。世界上一切民族國家，除了他們應當愛他自己的民族國家外，第一應當愛的其他民族國家即是中國。中國是世界上最可愛的國家。無論從中國人的立場，或單純的就我們是人講，我們都當愛中國。

我們說中國是世界最可愛的國家，我們是很客觀的平心靜氣的說。我們可以從中國的地理環境與歷史文化上舉出證據。

我們大家都知道中國的地理環境在亞洲之東，是北半球的溫帶。溫帶是地球中寒暖適中的地帶，我們能在世界上更找出一個國家，其土地廣大肥沃而相連續，地帶暖寒適中如中國嗎？世界上只有中國的河山是縱

橫數萬里的錦繡河山。因中國地面上任何處都滿布着生生不息、稻粱麥黍的生命，這些事是人人知道的。然而這人人知道的事實中，卽啓示了中國是世界最可愛的國家之消息。中國之處於寒暖適中之地帶，表示中國是地球之寒暖地帶之統一體(unity)。中國地大物博，表示中國之土地是一地球之中和性的象徵。

從中國之歷史文化上看，大家都知道中國是歷史最久的五千年文化古國。斯賓格勒算一切文化的壽命無有過於千四百年者，惟獨中國有五千年的文化。世界若無中國文化由五千年前連續到現在，則人類之文化歷史便都只有各民族之片斷的歷史文化，而無貫串的歷史文化。有了中國之文化歷史，然後人類之文化歷史有一中心的貫串之者。中國之歷史文化是人類全部文化歷史之一貫性的象徵。

中國的地理表現中國在空間上爲地球之中和性的象徵，中國之歷史文化表現中國在時間上爲人類歷史文化之一貫性的象徵。中國之地理與歷史文化表現中國爲地球的時間空間之中和一貫性的象徵。如果現在宇宙間除地球外尚未有一星球有人類而人類爲地球之最高存在，則中國民族所站的空間與時間中所表現之中和一貫性，卽宇宙之和諧而統一性的象徵。

但是，如果眞要證明中國是可愛的國家須進一層自中國文化之特質上指出。從這些文化特質上，我們才能具體的看出中國是世界上最可愛的國家。

中國文化之特質是些什麼？我們說：

一、中國文化是以民生爲中心的文化而歸於行仁　人類都知道愛生命，然而只有中國人才能眞了解生命，欣賞生命，同情生命，讚美生命。中國人看整個的宇宙無處不表現一生命流行的境界。豈特草木的漫山徧野，禽獸的馳逐呼喚是生命；即無情的礦物，一土一石一山一水，中國人都把它們看作生命之流行。整個的天地（乾坤）是一宇宙大生命的表現。我們看中國先哲說：

天何言哉，四時行焉，百物「生」焉。（中庸）

天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其「生」物不測。（中庸）

大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資「生」。（易傳）

天地之大德曰「生」，天地以「生」物爲心，乾鑿知生化，抵悟知天心。（朱熹仁說）

如息如「生」，天地之所以成化也。（戴震法象論）

天有四時，春秋冬夏，風雪霜露，無非教也。地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露「生」，無非教也。（禮記）

中國人看一切萬物均是生命之流行，所以風雪霜露神氣風霆中均有生命意義之含蘊，均在鼓舞人的生命，都是生命的教育。而中國人這種生命充塞的宇宙觀，一直普徧於中國全部哲學中。我所著的唯生論，不過是這傳統思想之一種解釋。這與西方印度之常有唯物思想點染其間，誠不可同日而語。唯物思想把宇宙看成死的物質，以至拿死的物質來解釋眞正的生命，以宇宙爲大機器。姑無論其眞理價值如何，我們只看其所含之意

味與我們中國的生命宇宙觀的意味相較，其美妙與粗濁之別，我們也就知所擇了。

中國人有這種生命的宇宙觀，所以中國有發達最早的醫學。神農嘗百草，相傳本草是神農作。黃帝作內經的話，也是相傳，都不一定全可靠。然而古代的書本是口說流傳，內經本草無論如何是很早的思想，使他流傳下的。中國醫學自然有許多地方因自然科學之落後，現在已感比不上西洋近代醫學之精密。然而中國醫學家治病之神奇、用藥之高明，則今之西洋醫學家尚嘆不及。我們只看中國醫學中之脈理一端，好的醫生只要兩指將脈理一切，便知病之癥結，切脈只切寸口之地，而好的醫生即本此寸口之地，而透視病人全部的病情。這一種對於人類生理的洞見的直覺，若非對於生命的全體大用有最深切的體驗的中國人，如何能發明呢？（詳情將另著書以明之。）

中國人對生理的研究，實有其非常精微與妙之處；這一方表現於中國之醫學，一方表現於中國之拳術。中國拳術之養生的效力，亦遠在西洋體育之上。西洋的體育在集體動作方面，有其長處。但所採的方式，總有點偏於勉強而行。中國的最高拳術，根本採安而行之的方式，一切順乎自然，全是活的。生命的流行有韻律，有節奏，生理中的往復的運動本來是由順自然的。而中國拳術便依此理而發明。此外，中國其他養生之術，如道家之流所持，也有許多非常可貴之處。雖因年久而失傳，行起來易生流弊，然其術之價值也不能否認。而其根本則全在中國人對於生理具有親切的認識與同情的體驗之故。

中國人把宇宙當作生命流行的境界，認爲一切物質都有生命所以中國的藝術文學亦表現一種特殊的精神。中國的畫最長於山水，而中國的山水畫並不重刻畫山水之形狀，而只重寫山水之氣韻生動。重巒疊嶂，煙雲綿亙，遠水近流，縈迴不盡，全以象徵生命之流行爲目的，而畫中之人卽爲欣賞此宇宙生命者。中國古代建築以木爲柱，以草爲蓋，恆繪以花紋鳥獸，掩映於積翠重陰之下，遠見之卽與自然界本身無異。卽中國宮殿之一重一重迴廊曲道，據研究者言，亦均所以象徵生命之韻律。而中國之特殊藝術書法，則論書者恆言其有血肉筋骨爲喩，均可以象徵生命。至於中國之文學，則田園文學特多，恆以「樂意相關禽對語，生香不斷樹交花」爲其會心。處處以描寫萬物之生機，歌頌宇宙之生命爲事。

中國有此生命之宇宙觀，故處處體驗生命，欣賞生命。所以周茂叔窗前草不除，言「與自家意思一般。」張橫渠觀驢鳴，亦謂「與自家意思一般。」程明道窗前有茂草數砌，或勸之芟曰「不可，欲見造化生意。」又置盆池畜小魚數尾，時時觀之，或問其故，曰：「欲觀萬物自得意。」他又說：「觀天地生物氣象。」程伊川亦說：「萬物之生意最可觀。」所以中國人最讚美人生。中國從無咀咒人生之思想，亦無逃避人生之思想。中國人愛生樂生，所以孟子說：「樂則生，生則惡可已？惡可已，則不知手之舞之足之蹈之。」這眞足以代表中國人欣賞生命的精神。

人類誰不求生？然其他民族求生不得，則厭生，而易生希慕彼界之思想。然而中國則永遠歡欣鼓舞的承受

着生命而發揚之充實之，絕不怨生。人類誰不求生?然而其他民族之求生，但知取得物質以達其求生之欲，而中國則反而欣賞其生命，體驗其生命，以求對生命之同情的了解;而創造出生命的文化之中國式的一切學術，盡量自覺生命之內容的意義而表現之於文化。所以世界只有中國民族是樂生的民族、愛生的民族，只有中國文化配稱爲生命的文化

中國人愛宇宙的生命，愛一切萬物的生命，但更愛人類的生命。因爲中國人一貫的相信宇宙生命的中心，卽人的生命。「人者天地之心也，」孔子早已說過。中國文化的根本問題，一直是人的問題，不是物質的問題，亦不是神的問題。佛爾巴哈說:「人的第一思想是神，第二思想是自然，第三思想是人。」然而中國最早便已以人爲其第一思想了。如何當人，如何作一個至好的人，如何成聖人賢人，如何使人可以負其所以爲天地之心的使命，而爲天地立心，參贊天地之化育，與天地合其德，如何上下與天地同流，如何德配天地，一直是中國思想的中心問題。西方的自然主義的哲學家，只從人類進化的起源上說人是動物之一。西方的宗教家說人是犯了罪才墮落下來的。印度的思想家說人是梵天口中吐下輪迴而轉成的。他們對於人類在宇宙間的地位都未免有點不尊重。然而我們的先哲最早便說了人是宇宙的中心，人是可以配天地、參天地的。而進化論的哲學講到極點，也要承認人是宇宙生命之流的頂點，便合於中國所謂人爲宇宙中心的意思。我們請問一普通人，究竟願意與其他動物平列呢?還是願意當梵天口中吐出的東西呢?還是當宇宙的中心呢?我們不必問眞理屬於誰，他亦便

知所擇。我們試問一普通人，究竟願意說我生來便是有罪，我一生的工作不過滌洗那原始的亞當所犯之罪呢？還是願意說我不過暫時的輪迴於此，我在此不過是過客呢？還是說我便是此宇宙的中心，我在此宇宙中當作一番積極的事業，我的性是要向、好的，我要積極的盡我的性，我要建設我頂天立地的人格呢？我們也不須問眞理誰屬，他亦便知所擇了。中國人的文化看重人的地位，尊重人的人格，把人生當作有積極意義的過程。這是合於人類自然的心理的哲學。然而只有中國人才眞發明此合乎人類自然心理的哲學。因爲其他的民族的哲學家，都不免從外面看人生，從人所相關之事物上看人生，而不能從內面看人生，從人本身看人生。所以不能眞自覺人的尊嚴，人在宇宙間地位的崇高，人生意義之偉大與豐富。

中國文化旣以人爲其第一思想，所以着重在修己善羣的功夫，因之中國的修養人格之學最發達。中國歷代的哲人，無不特別講求修養人格之法：孔子的求仁與忠恕一貫之道，顏子的心齋，曾子的三省，易傳的存性存存，孟子的擴充良知良能與養浩然之氣，荀子的化性積善，周濂溪的主靜無欲，程明道的識仁，程伊川的致知主敬，朱子的致知主敬格物，陸象山的先立乎其大者，楊慈湖的發明本心，王陽明的致良知，湛甘泉的體認天理，聶雙江的歸寂以通天下之感，劉蕺山的愼獨，中國哲學家對於人格修養的辦法研求之細密親切簡易直截，眞是舉世無兩。修己所以善羣，善羣卽所以求共生、共存、共進化，亦卽民生之實現。

由於中國文化之重視善羣，所以倫理與政治的道理最發達。中國人最早知道五倫之道，最早研求治國平

天下之道。西洋近代的文化始於科學，哲學最初要問宇宙之本體是水呢？是火呢？是氣呢？那種都是身外的問題。然而中國人的自然哲學要說水、火、氣等，一說便一齊來，而提出五行八卦之說，以明其全體大用，以後亦無許多無謂的爭端。中國人所著重的問題是人的問題，是人格修養的問題。放開來說，便是倫理政治的問題，要使人與人間如何調協，如何相安；要如何使父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。此意舜便已提出了。而舜之爲司徒，則堯之命。堯幾乎是中國最早的君主。舜由爲司徒而爲天子。政教在中國自古是合一的，卻不是歐洲之教皇之統治政治。那是神道與人道之合一。中國之政教合一，只是人道本身之合一。所以周禮的司徒之官管民政，亦卽管教育。中國的教育，自始卽是教的人倫之道。孟子說中國學校的沿革：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。」人格修養之極致，亦表現於人倫日用之間。所以孟子說：「聖人，人倫之至也；」荀子說：「聖人者，盡倫者也。」而倫理之設施，卽教之見於政。政治之本卽是倫理。所以堯之政治只在文思安安。文思安安者，修己以安人，修己以安百姓之謂。中國的政治哲學自堯舜禹之相授受，便有一套，均不外融倫理於政治。古代政教合一之制度，至周公訂禮而集其大成。周禮之作者雖待考證，然其政教合一之制度完備則原自周公，斷無可疑。而中國政教合一之學說，則至孔孟而盡量發揮，成爲一系統的政治倫理之哲學。

中國文化既自始卽認定宇宙間萬物均是生命之流行，宇宙爲一大生命，人們在此生生不已的時空中，樂其生，愛其生，更進而愛樂民生，由「親親而仁民，仁民而愛物」的仁的擴展，而達到「盡己之性、盡人之性、與盡

物之性」的知的無窮。最後歸納到「生活之目的，在增進人類全體之生活；生命之意義，在創造宇宙繼起之生命。」（總裁語）以個人的生命爲全體人類服務，爲繼起宇宙創造，這是何等偉大的仁的發揮，所以說「仁以爲己任，不亦重乎！」人的生命只是一個積極行仁的過程，而其中心則在求民生之樂利。所以中國文化的一個特質，是其以民生爲中心，而生命的意義則歸於行仁。

二、中國的文化是以大同爲極則的文化而本於至公　中國的倫理政治一直合一。所以倫理之本在仁愛，政治之本亦在仁愛。仁愛之極則，以天下爲一家，中國爲一人。中國人自來沒有褊狹的國家觀念。中國古代也小國林立。禹會塗山，執玉帛者萬國，湯時有三千國，武王時有八百國，春秋時亦有數十國。然而自堯起則有安天下之政治。堯典所謂「以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」協和萬邦的理想，是中國自古的政治理想，與柏拉圖之理想國只有數千人，眞是小大懸殊。所以堯舜以後能爲天子者，均其德足以服人，而能實現協和萬邦之理想者。武王伐紂尙動干戈，然以前全賴文王之德以使「三分天下有其二」。現代人不信中古史，以爲古代之君決不至如此仁道，這全是以外國例中國，所以不相信。但中國自是中國，我們講中國，不信中國之史，又信什麽？中國根本與外國不同。中國人本是愛生命愛人道的，所以中國人極早便有以德來協和諸侯的政治，實是可能的。及春秋之衰，禮教喪失，以德服人之政治不講，所以孔子斤斤於恢復過去尙禮之政，孔子反覆說他只是「信而好古」，「好古敏以求之」。他實是要恢復過去曾實行過的政治精神，而更求充實之。他的特殊

之處，只在他的人格，與他對於中國過去的已實行過的政治倫理之學術的解釋，及其將教育普徧化。現代有許多人一定要說孔子所講的古代實際上之政治倫理，都是孔子託古改制。這種疑古而喪失自信的人，全是由以外國例中國的錯誤而來。我們必須相信中國確有以德服人的政治，才可以了解中國為什麼一直是尚王道、絀霸道的民族。何以中國對於異民族從不取征服的態度？何以中國人並不尊重秦皇漢武之開疆闢土的英雄？秦皇漢武卽好比西方的亞力山大拿破崙，然而他們對於亞力山大拿破崙何等的膜拜謳歌，而我們對於秦皇漢武，則不過認為在禦外侮方面對中國民族有功而已，並不以為怎樣了不得。這正因中國一向有以德服人的政治理想之故。

中國一直傳統的政治，便是協和萬邦的政治，以德服人的政治，王道的政治。中國人反對霸道，反對以力服人。所以中國民族是最愛和平的民族，是最反對侵略的民族。這也是現代世界上所公認。而現代世界所正苦心以求解決的問題，正是如何達到和平。現代世界的人都漸知道愛和平，然而世界上唯一的愛和平而曾努力實踐和平之道的先進國家，便是中國。世界上一切愛和平的人，應當愛這愛和平的國家——中國。

中國人愛和平，所以最博大寬容。中國人以生命的眼光看宇宙，宇宙是活的，所以把宇宙間一切存在都看為互相感通，相反相成的。中國的易經與老子早已盡量說明了這個道理。宇宙是相感通的，相反的東西都會互相幫助，宇宙相反的東西不是絕對對立隔離，而可交感而通會，通會而相生的。所以易經上說：「觀其所感，而天

地萬物之情可見矣，」「觀其所聚，而天地萬物之情可見矣。」因此中國人最不執一偏，中國人的精神最博大而能兼容並包。所以世界史上只有中國一國是無宗教戰爭的國家。其他的國家爲宗教戰爭不知流多少血，死多少人，這帳從何算起？中古歐洲人殘害異教徒，流放殺戮，慘無人道，根本違反了愛之福音而殺人，這道理又從何講起？然而中國人對於宗教自來便取兼容並包之態度。中國歷史上從無宗教戰爭，也無殘害異教徒之事。誠然宗教之爭是有的，如佛道之爭；然而他們之爭，至多只是藉君主的勢逼僧尼還俗毀壞寺院而已。然而這類之事，在中國數千年歷史中只有數次。中國宗教徒都是獨行其是，絕少相爭而且常常有三教同源的說法之出現。中國宗教徒好說：「教雖多而理則一。」又說：「歸源無二路，方便有多門。」中國先哲說「其心休休如有容。」（秦誓）舜典說：「敬敷五教在寬。」又如淮南子齊俗訓說：「百家之言，指顯相反，其合道體一也。」周禮鄉大夫鄉射之禮，以五物詢衆庶：「一曰和，二曰容。」都是這種精神的表現。中國人自始便相信「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，」「天下一致而百慮，同歸而殊途，」「理一分殊，」「君子和而不同」的道理。中國人講和，不講通常所謂同。在左傳上有一段話說得最好：「和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜以成百物，以利五味以調口，剛四支以衛體，利六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計億事，才兆物，收經入，行姟極。故天者居九畡之田，經入以食兆民，周訓而能用之，利樂如一。夫是之謂利之至也。……講以多物，務利同也。聲一無聽，

物一無文，味一無果，物一不講」。中國人自始即知不同之物可以和。所以對於宗教、學術、上所認爲不同之宗派、學派可以並行不悖，在社會文化全體中各有其地位，而配合成一社會文化全體之大和諧。所以在宗教中則各宗派無大爭，學術上亦無西方學派那樣旗鼓鮮明的對立之勢。所以先秦以後的儒道思常被學者兼用理學中的程朱陸王的門戶之爭，遠不及調和者之多。自然這種調和的態度，在學術上易陷於模棱兩可，有不少流弊。然而其根本處對思想統制和寬容博大的精神，則非常足貴。中國人的寬容博大的精神，爲西方人所不及，亦印度人所不及。現在世界上正已走到文化的大交流時期，各種文化交融互滲，是明日之世界文化到來的前期。這時的人正需要一種求大同容小異之寬容博大的精神，來接受各種不同的文化而融鑄之。而這種精神，正是中國文化的根本精神之一方面。中國人這種協和萬邦的理想，寬容博大的精神，其根源可以說是從禮運篇的「大道之行，天下爲公」之理想發生的。中國的哲學家有大同、小康、據亂三世之說，三世的分別完全是以公私的程度爲標準。他們讚歌堯舜，但並不滿足於小康之政治；人類共生、共存、共進化的極則，是大同之治；大同之世的特徵，則是天下爲公，本於這種至公無私的理想，所以要協和萬邦而反對霸道的侵略，所以酷愛和平而努力實踐王道之治，寬容博大而認爲一切存在可以互相感通，相反相成。一切從事世界未來文化創造的人們，都應當努力求具備中國文化此種的精神，而要王道文化的中國，以共進世界於大同之治。

三、中國文化是致中和的文化而成於力行

關於中和之義，在本書已屢講過。中和之義，含蘊深遠而爲用

切實。自其深遠處而言，卽天下之大本。而其所以爲天下之大本，卽由中之所在，卽重心之所在。而重心則爲宇宙人生動力之集中點。和卽貫通內外，卽動力之發用而無不中節。自其切實處言，則中和卽無時不在力行，使之恰到好處，無過不及，貫乎兩端，和協矛盾，把握着事物的兩面。使之安排妥貼。中和之教卽時時留意於時空中縱橫錯綜之關係，調整安排，使之居於中正之位，顯爲中庸之時，於適當之時空爲適宜之措置，使天地位、萬物育，一切安固而不動搖，悠久而能應變，關於這一種重中和之教，乃中國之傳統思想。堯舜禹之相傳，卽以允厥執中。六經之教無不重中和。而白虎通謂：「黃帝作中和之道，自然之教，爲世不易。黃帝始作制度，得其中和，萬世常存，故曰黃帝。」則中和之教，乃淵源於黃帝。惠棟在周易述中曾舉詩尙中和，易道尙中和，樂尙中和，書尙中和，春秋尙中和的許多例證。而易經中尤好言中，中字曾見百四十六次。言得中、在中、剛中、正中、時中、惕中、以中、積中、大中、出中、中道、中正、中行、中直；而言中正者十五次，言剛中得中十三次，中行九次，在中八次。繫傳中又言易行乎中，易立乎中，天下之理而成位乎其中，象在其中，爻在其中，變在其中，動在其中。因中必於兩端中相對中見，所謂中卽執相對之兩端而用其中，所以易傳中又最好言相對，如相摩、相盪、相錯、相得、相易、相薄、相推、相感、相取、相逮。老子中言相生、相成、相較、相傾、相和、相隨。相對者卽兩端。所以中國書籍中相對之名詞最多，如上下、前後、內外、遠近、升降、進退、往來、剛柔、疏密、大小、長短、屈伸、卷舒、聚散、分合、盈虧、剝復、終始、消長、盈虛、新敝、損益、增減、生尅、強弱、否泰、順逆、安險、難易、窮通、開塞、利害、禍福、吉凶、存亡、治亂、取舍、愛惡、去就、趨避、行藏、見伏、出處、開闔等名詞，在中國書上總是遍

在一周。其度因全在中國哲人最能了解中存於相對之兩端。惟能知相對之兩端，乃能由相對兩端之互轉交錯處，力行以求得其中。

中國文化求中道的精神，可以見之於其注重一切之悠久與無疆，如何悠久以至無疆。中國文化歷史之事實上的悠久，不過中國人運用這種如何悠久的道理之成績的表現而已。我們說生命意義一在大，一在久，久的意義是中國人所特注重，中國人不好亂變，而重恆，易傳上說：「觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。」中國即有亂變，亦均所以爲久。因爲「變則通，通則久」。「四時變化而能久成」。如何能久，中國人至早便發現一道理，即一物如只有發散而無凝聚，便不能久。老子說「飄風不終朝，驟雨不終日。天地尚不能久，而況於人乎？」中國人很早便知宇宙間有動靜二面，只有動而無靜是不行的。所以中國人至早便知含蓄收斂力量之理，這一點即易經中乾依於坤之理。而老子於此尤說得最多。所謂反者道之動，一切事物都是有屈而後伸，有退而後進，有內部之儲蓄，而後有外部的揮發。所以中國人不像西方人那樣知進而不知退，只一往地用力於外。中國人了解要用力便須先有力可用，於是努力求培養內力，不斷的用力，不斷的培養內力，於是力量源源不竭，而人生之事業能久。所以中國人最重節制，不主張過度。「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。」「治人事天莫若嗇。」「是謂深根固蒂，長生久視之道。」中國人根據了這種道理，也才有中國的悠久之歷史。他們根據這種道理，然後有寬柔之教。中國人對於人生社會一切問題，都要想如何大，如何久，然後要使他互相調

教育是百年大計，政治是要使他長治永安。中國人對於一切問題都要從大處着眼，不只顧當時的熱鬧，要看長遠的將來。所以不尚濃烈而尚淡而不厭。中國人是最重久的，所以中國人了解忍耐的意義。一切久的計畫都須忍耐，忍耐便是使力量凝聚着，不斷的慢慢的依着次序用。如此則一方可以源源不息的補充力量。所以中國民族獨能於世界成爲最悠久的民族，現代西洋有些人太好動，太好動便會成亂動。所以一切都是喜新喜變化。一切政治文化學術，都像巴黎女子的時裝不斷出花樣。什麼東西都是轉瞬就過去，就陳腐，要來一樣新的。聲色之娛固然日新月異，而男女關係轉瞬就厭倦了，因此，夫婦難期白頭偕老，家庭也無穩固的基礎，於是人在世界，成爲無所依歸的動物。只是動而無靜，只是發散力量而無凝聚力量、收斂力量之機會，西洋的宗教，本是歐洲人以往的安定精神，用以凝聚精神力量、收斂精神力量的信仰。然而他們的宗教，可惜因物質文明之發達而日漸動搖。西洋人之所以尚似乎力量很充實者，只因爲他們能利用物質的力量，以補充生命力之不足。然而由民族遺傳來的生命力，亦如個人之生命力，如不加以培養補充，最後也當衰竭的。斯賓格勒算世界上一切的民族的文化歷史都不出九百年到一千四百年，於是謂一民族文化亦如一植物，是必然由生長而衰謝的。這原因是因他們的民族生命力用到某一階級便會枯竭起來，所以文化必然衰亡。因此他斷定現代歐洲文化也快要到衰亡的時期。這確實有相當的真理。因爲他們民族的生命力，繼續這樣盡情發洩下去，終有一天會枯竭的。然而我們中國民族之獨有四五千年文化，而今之民族生命力還很強者，則因中國民族是世界唯一了解如何培養生命

力、補充生命力——以靜與動交用、凝聚發散交用的道理而實踐中和之道的文化。中國人的恆常悠久之道，也是中國文化的世界意義之一。

中國思想上這種重中之精神，表現於經濟生活者，則求個人物質生活之不可過窮，亦不可過富。所謂「大貧則憂大富則驕」（春秋繁露調勻篇）社會上亦不可使有過窮過富之人。所謂「不患寡而患不均」表現於政治生活者，則個人於政治可以出則出，可以處則處，可以進則進，可以退則退。而政治之理想，則「政者，正也」正者，使人皆行中正之道也。表現於政治之設施者，則詩所謂「不剛不柔，布政優優。」所以中國過去社會中，無貴族與平民之鬭爭。以經濟生活上重均，所以無長子獨承繼遺產之制度。於是有萬貫家財者，數代之後則自然均散於社會而經濟上之貴族無由成立。同時政治上之人，均來自士，而士出於農。出則爲政，處則歸田。所以政治上化除了貴族平民之階級。表現個人日常外表生活者，「居處就利，喜怒止於中，憂懼反之正，樂而不淫，哀而不傷。」（春秋繁露）表現於個人人格態度者，則如論語之「溫而厲，威而不猛，恭而安，泰而不驕，和而不同，淡而不厭，簡而文，溫而理。」表現於個人道德者，則如書經之「直而溫，寬而慄，剛而無虐，簡而無傲，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」沉潛則使之剛克，高明則使之柔克，而歸於平康正直。（洪範）表現於教育本身者，則周禮以鄉三物教萬民，而六德中即有中和。又周禮：「師氏以三德教國子，至德以爲本。」馬融註曰：「至德者，中和也。」鄭註曰：「至德者，中和之德，覆載合容者也。」孟子談教育，則言「中也養不中。」表現

於社會倫理者，則爲求社會上各種相對關係中之分子之和諧，使夫婦、父子、君臣、上下、兄弟、姊妹、長幼、朋友、師生、賓主均遂其中情，通於對方而和穆，和敬，和順，和親。（樂記）由相對關係中個人之和諧而使社會進於大同之世，實現和平之世界，而使宇宙入於太和之境。這一種中國的中和之教，在過去自然沒有眞正具體的實現。而由執中無權或流於執一，產生許多流弊，亦是事實。然而人類動於萬事萬物之相對關係之中，總當同時顧及兩端而力求其中，惟中道而後能貫兩端，唯中道而後統一兩端之矛盾，故統一兩端，亦卽能包括兩端，兼備兩端。故大中之道卽是大全之道。人類當求全，而求全則必本乎大中之道而行。此中道之重要，我們在本書中已有討論，亦不必多說。而中道則唯中國人最早發明，而發揮得最爲透徹。但中和之達致則在於力行，唯有恆久的力行以求中，才可以在時空不斷的變化之中，把握住中道。所以古聖相傳，以惟危惟微警惕自己，以惟精惟一的力行工夫，求其能允執厥中。所以現在的世界人類如要走到共生、共存、共進化之中道，便須愛發明發揮中道的中國文化而愛中國。

四、中國文化是尙禮義的文化而發於至誠　中國文化之精神在中，亦卽在誠，因爲誠卽所以行中道之生命原動力。中爲大本，爲精神的重心，誠卽充實此重心之集中的生命原動力。中國民族是唯一認識誠之原理的民族。誠之原理貫乎宇宙人生，人能立誠故主敬，主敬故崇禮而尙義，尙義故擇善而固執，擇善固執故篤信而力行。力行故義禮之所在，危難在所不顧，身死在所不惜，剛毅忠貞，自強不息。不息則人可以贊天地之化育。這些我

們以前已論過了。現在是要從文化的方面來說明中國人發明誠之原理之直接間接的影響。

誠是什麼？誠是合內外之道。合內外者誠中形外。中國人即本於此種認識，而創造了一種精神物質合一的文化。世界上其他的文化，或偏重精神，如印度及基督教之中古文明；或偏重物質，如近代西洋。而中國人自始便是精神物質合一的文化。這原因一是因爲從哲學的最高義上說，中國人是以生命統精神物質的。其次即是中國人根據誠的道理的運用，則能表現精神於物質而使物質亦合精神之意義。精神是現於物質，則爲物質中的精神。關於這點，最好的說明辦法，是從中國人論心身關係上去看。身體在一般人通視爲物質，只有心才是精神，所以西方時有心身二元的思想。然而中國哲人之論心身，則認心即是身之主宰。陽明答顧東橋書「心者一身之主也，」朱子盡心說「心則人之所以主乎身而具是理者也。」離身亦無心，所以心之修養必然見於身，而在身體上之動作即無不反映於心。所以中國人談人格修養，最重氣象。氣象者，精神修養之見於身體者也。所以禮記樂記說：「耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。」緇衣說：「心莊則體舒，心肅則容敬，心好之身必安，心以體全，亦以體安。」孟子說：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」踐形者，誠中形外之謂也。其次，則可從中國文化之將精神文化與物質文化統一上見之。中國哲學上從無將經濟與道德對立之思想。德本財末，本末一貫，所以洪範三德，曰正德、利用、厚生，而三德實不能分。易傳說「何以聚人曰財」又說：「理財正辭，禁民爲非曰義」通通是將道德與經濟一貫之思想。中國人從不如西方印度宗教之輕視經濟，中國人以爲合理之經濟，其本身

卽道之表現，形而下之物無不可含形而上之意義。這都是根據誠之通內外通精神與物質的道理而建立的。

中國哲人發明誠的生命原動力可以充內形外，表於物質界形下界，所以中國哲人最重剛健貞固之精神。孔子說：「吾未見剛者。」易傳說：「天行健，君子以自強不息。」孟子說：「浩然之氣，其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間其爲氣也，配義與道，無是餒焉」易傳又常言剛中。荀子說：「道出乎一。曷爲一？曰：執神而固。並善浹洽之謂神，萬物莫足以傾之之謂固」中庸說：「擇善而固執之」，易文言：「貞固足以幹事。天下之動，貞乎一者也」故元利亨貞終於貞，而其表現及於人者謂之禮，表現及於事者謂之義。

我們可以說中國自堯舜至秦文化之所以特殊發達，全是一種剛健貞固崇禮尚義的精神之表現。在漢以後，此精神漸漸喪失。然而這種精神是中國民族之根本精神。所以每當國家危亡之際，則此種精神無不顯出，而不屈於無禮，不撓於無義，表現爲可歌可泣的忠烈之事者到處可見。擇善固執，誠實爲之。

中國哲人這種重誠之意，以不息之生命原動力充內形外，使中國人相信精誠所至，金石爲開。「誠又誠，乃合於精。」（呂覽具備）「不精不誠，不能動人。」（莊子）相信「至誠而不動者未之有也。」相信精誠可以驚天地泣鬼神，其所以不能動人，均由自己之不誠。所以莊子說：「強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和，強哭者雖悲不哀。」「夫倡而不和，動而不僨，中心有不全者矣。」（韓詩外傳）呂覽說：「與治不誠，其動人心不誠。」因此中國人遂有一切反求諸己之教。行有不得者，皆反求諸己，於是最重要自責自反。於是中國人成爲最能不怨天、不

尤人的民族，我們前所說中國人之忍耐的精神，根本上卽源於此。

又因爲重誠之故，其誠於中者自必形於外。有德之人自然睟然見於面，盎於背，施於四體；四體不言而喻，所以中國人不尙多言與自表。因誠於中者自人望見其氣象，便能自然感人。「不見而章，不動而變，無爲而成，不矜而莊，不厲而威，不言而信，不教而民勸，不怒而民威於斧鉞，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。」（荀子）所謂：「夫微之顯，誠之不可掩，如此夫。」「先王所以拱揖指麾四海來賓者，誠德之至也。」（韓詩外傳）

中國人以不尙多言與自表，故尙力行。力行於己者，爲誠之自成；見於外者，爲誠之成物。中國是世界唯一的民族視立德立功重於立言者，尙行過於尙言者，亦可見只有中國不長於宣傳，不重視守祕密。在國際間不免吃了無數的現成虧。

我們就一般看起來，西洋人比現代的中國更眞率，中國更多謙虛。但是中國傳統的誠的文化，卽是以救中國人之過分謙虛而西洋人之眞率，尙不足與中國所謂立誠之教相比。因西洋人現在之所以尙眞率，由於其文化不古，有靑年氣。靑年人及小孩，總是比較眞率的。然而那只是一種自然的眞率。人類最可貴的，不只是那自然的眞率，而是自覺的立誠。立誠是知不眞者而去之，是眞正的人格建設的工作。我們說小孩子的天眞不可常持，因爲他是可以喪失，然而由立誠而誠的聖賢，則絕對不至喪失。所以我們如以西洋人尙眞之教與中國立誠之教相比，中國立誠之敎應爲較高一層。西洋人之眞率，只將自己的內部心理表於外；而中國之立誠，則是如何自

己改造內心，充實內心，以培養內力。我們前所說中國培養內力之道，其根本即在立誠，在那裏尚未點破。所以中國的立誠之教，是更高的精神之表現。

人類固應當有真率之表現，而尤應立誠，充實培養內心無盡的生命力，以發揚禮義之真精神。人們要想在人類文化有永遠不息的創造，便須學中國文化中的立誠之教。中國人尤應首先恢復固有的立誠之教，與世界各國共同以禮義奠定人類和平之永基。

中國文化是尚禮義的文化，更可從其不崇尚「力」與「利」兩點見之。中國自古即尚德不尚力，認為力是霸道，不足以服人之心，唯有德足以服人才是王道。因為尚德化所以重視禮治。中國聖賢又重義不重利，義利之辨是君子小人之別。孟子所以開口就說：「王何必曰利，亦有仁義而已矣」，而崇拜武力和重視權利，正是納粹主義的根本心理上的謬誤，所以納粹思想自始即不能容於中國。

我們上面論了中國文化是以民生為中心的文化，是以大同為極則的文化，是致中和的文化，是尚禮義的文化。我們雖舉了四點，然而這四點之意是息息相通，讀者可以自己去意會。我們根據四點證明中國文化是本於大公，發於至誠，歸於行仁，而成於力行。是世界最可愛的文化。即在世界眼光上，站在外國人的地位，都應當愛中國文化，愛中國，何況我們自己是中國人，我們如何可不愛中國文化而愛中國呵！

我們從中國文化上指出中國之可愛，我們前又從時間空間上指出中國所占之時間空間即為宇宙、和諧

而統一性之象徵。我們要愛爲宇宙和諧而統一性的象徵之中國，而將中國固有文化發揚起來，使此象徵爲一中國文化前途之具體的象徵。這便是我們對於中國文化之責任，亦即我們對於世界文化之責任，亦即使世界人類共享民生之樂利，走到共生、共存、共進化的大同之世的道路。

我們以上所舉中國文化之可愛的特質，當然有許多是我們已喪失了的。然而歷史文化是一長流，民族生命是一長流，永遠是擁抱過去而奔赴將來。凡是我們固有的文化的優良之點，其種子均存在我們的血液中，我們要恢復它，是一定能恢復的。自然我們的文化也有許多缺點，如科學不發達，便是最大的缺點。但是我們擴充我們文化的寬容博大的精神，及力行不息精神，對於西洋科學及其他文化的優點，我們都可以盡量採納的。現在所重要的是要先恢復我們對於民族文化的自信，相信我們有光榮的過去而發揚之、充實之、補足之，放出我們現在文化的光輝，而創造我們未來文化的光明，亦即是世界的光明的未來文化之來臨。我們必須有此偉大的自信，自信我們民族文化之前途是無量的，我們必須發揚我們的文化精神，自信我們對人類文化之貢獻是無限的，以爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。因爲我們的文化精神，通通是爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平的精神。此種精神，實爲民生樂利的先決條件。

結論

關於本書之組織，是共分三部：第一部宇宙論，第二部人生論，第三部民生論。其次序是依一般哲學系統成立之次序，由宇宙說到民生。以篇幅之多少而論，以論宇宙之部所占篇幅爲最多。但本書所以寫作之最初的動機，都在討論第三部之問題。第三部所歸宿之問題，即人類社會如何能達於理想之社會的問題，而所謂理想之社會，實即人與人能共生、共存、共進化的社會。本書之所以寫作的動機，實即不外求促進人與人共生、共存、共進化的社會之實現。但是我們要求人與人共生、共存、共進化的社會之實現，便不能不對於人生之目的、道德之修養等問題有所了解；而要論人生之目的、道德之修養等問題，又不能不追溯到人在宇宙之地位等問題，而需要對宇宙有所了解。中庸上說：「思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」事親的問題擴大，即人與人求真正相安，求共生、共存、共進化的問題，即理想之社會如何實現的問題。所以我們之要討論到人生論、宇宙論的問題，要求知人知天，皆有所不得已。我們之要求知人知天，亦可以說不是爲求知人而知人，爲求知天而知天。我們是爲要人類理想之社會之實現，爲人與人相交，人與人共生、共存、共進化而求知人知天。亦要爲求民生問題之解決而求知人知天。這是我們在對本書作總結以前須要說明的一點。

關於本書在宇宙論上之主張，在該部之末已有一總結，整個說起來，我們之宇宙觀，全是從中國傳統哲學中所謂生生之謂易及乾爲大生、坤爲廣生之義中體會出來。中國傳統的哲學素不承認宇宙有任何固定不變之本體，宇宙一切現象根本是變化流行、生生不已的。所謂變化流行、生生不已，即不守故常，日新又日新，完成復創造，創造復完成。創造即爲乾(陽)之德，完成即爲坤(陰)之德。宇宙即是一創造、完成、完成復創造之生生不已的過程，於是宇宙無任何固定不變的本體，宇宙的本體即在此生生不已的過程中，即在此陰陽之交迭中顯示它自己，所以宇宙的本體，傳統哲學中名之爲太極，而太極即在陰陽中。本此傳統哲學之教義，遂名太極爲生生之元，由此以說明心物時間空間等問題。最後論到宇宙中之各級存在，指出宇宙之各級存在中人爲最高，同時指出人即能了悟此宇宙生生不已之原理者。所以宇宙之本體即反映在人之內心。於是人可以自覺的順此宇宙生生不已之機，以曲成萬物，發育萬物，參贊宇宙之化育，而爲宇宙之中心，爲促進宇宙進化之原動力。這是本書第一部的歸趣。

在第二部，即順第一部所說人可爲宇宙之中心的意思，進而論人如何建立其人生之目的，修養其人格，完成其最高之人格，以使人實際上成爲頂天立地的存在，配當宇宙之中心。在此部中第一章人生之目的，首先說明個人的孤立之不可能。先自六方面說明個人與社會之不可分離，指出個人的生命即通於社會的生命，因爲指出個人要光大其生命的意義，必須爲社會。而個人之光大其生命之意義以爲社會，亦即所以充分實現其生

命的潛能，盡其所以爲人之性。所以主張人本有仁民愛物之性，而此仁民愛物之性，亦卽宇宙大生廣生之機之表露於我們內心者。所以人之盡其仁民愛物之性，卽所以實現宇宙生生之機。第二章論道德之修養時，卽本上章所論之人生之目的，進而論我們當如何修養自己，以成爲眞正之盡性合天之聖賢。在此章中，首論性與道德之連環關係，我們須率性而行之謂道，實踐道而具之於我們之人格中之謂德，故德卽所以成性。再進而論惡之原與去惡之方。指出節欲爲消極去惡之方，充愛爲積極去惡之方。由充愛之義我們遂論到恕，論到仁，再由如何實現仁以論到智與勇皆所以輔仁，對於智仁勇三者之相互爲用，反覆加以說明，以指出智仁勇之所以爲三達德，在第三章卽本第二章智仁勇爲三達德之義，以進而論生命之原動力——誠。在此章中，首指出誠爲智仁勇之原。指出誠與性——生命之潛能——之異同。誠卽使人類之生命的潛能集中統一的實現出來之原動力。但此原動力卽表現於人類生命的潛能之實現過程中，所以誠與性不過爲潛能與動能之分。再後論到智仁勇爲誠之發布流行的三方面，然後再論誠與善之合一，及爲惡者內心必有矛盾，必不能誠之理。在第四章，我們從本第三章所論之誠，合成己成物之二方面而論成己成物之階段。在此章中，指出人類要應用其生命之原動力以實現其生命之潛能，要至誠以盡性而具備三達德，以完成其人格；人類應先致知格物以了解宇宙，誠意正心以集中統一其意志，端正其心之所向，以支配其身體之一切行爲動作，而隨時加以修整以成己。再擴大其生命活動之範圍，表現其成物之事，由小範圍以及於大範圍，由齊家而治國而平天下，使其取之於宇宙者還用之於宇

宙，是亦即成己成物之一貫。在第五章，論中庸之道是說，人類要作成己成物之事，必須依中庸之道。所謂中庸之道，即在相對中實現絕對之道。世間一切事物皆相對，相對者都是一偏，唯全才是絕對，見偏而不見全，則不能合於至善。所以要實現至善，必須依中道而行，以統一矛盾事物之諸方面，使之和諧，使偏皆依於全，絕對實現於相對。然後能成己成物以合於至善。在第六章，論五倫之教，是指出最切近實踐道德之方。即人實踐道德應自最近處開始，所謂行遠必自邇，登高必自卑。中國五倫之教，正是要人自最近處開始實踐道德，所以要人先父子有親，長幼有序，夫婦有別，使家庭中和睦親愛，再對朋友有信，君臣有義，以及於社會中與我有關係之人，此實爲最能依自然次序的實踐道德、修養人格之方。在最後一章，論人生之價值，指出由上述修養人格之方所達到之最後的結果，即使個人之生命精神與一切人生命精神相通。由於智仁勇三達德之完成，即使人能以智慧去了解宇宙之一切存在，以情感去感通宇宙之一切存在，以意志去改造宇宙之一切存在，創造未來之新宇宙。所以人眞能完成其最高之人格，即可眞成爲促進宇宙進化之原動力，爲宇宙之中心，參贊宇宙之化育。

第三部民生論，即本於第二部之人生論而說明我們對歷史文化之看法，及我們所懷抱之社會政治理想。在本部第一章，論歷史進化之動力與民生史觀，先根據人類各種文化力量之相互影響、相互決定，以批評片面之歷史觀。再指出歷史進化之動力，即人類求共生、共存、共進化，是即我們之民生史觀。最後指出人類歷史進化之趨向，亦是向著共生、共存、共進化之方向走的。這也就是說人類歷史進化是在逐漸求實現人生論中所說的

仁愛之道的。在第二章中，進一步探討總理所下民生之定義，藉以說明民生史觀與其他片面史觀之區別，在於其由人民而社會、而國家、而整個人類之無所不包括，非僅僅一階層或局部。在第三章，論文化之意義與價值，提出我們的文化觀，對於人類之各種文化活動、文化部門，經濟、軍事、法律、政治、科學、文學、藝術、哲學、宗教、教育，都一一加以分析，指出它們都是爲人類之求共生、共存、共進化而存在。各種文化中經濟屬於養的方面，軍事屬於衞的方面，政治屬於管的方面，此外科學、文學、藝術、哲學、宗教、教育，都屬於教的方面。在第四章論政治在文化中之地位及政治之進化，指出政治在文化中居一特殊之地位，它是各種文化力量互相通過的中心，同時也可以支配促進各種文化之發展。其次論政治之進化，以眞正之民主政治爲歸宿。眞正之民主政治是使人人都有權過問政治，實一政治上之大進步。民主政治之精神，是要使人人都關切整個國家社會之問題，正所以光大人類生命之意義，促進人類道德之發展，所以與中國儒家之根本精神是相通的。在第五章，論社會進化之階段及大同社會之理想。先單就社會中人與人之關係來論社會之進化，指出社會是逐漸逐漸形成更能彼此互助同情的社會，而最理想的社會即人與人最能彼此互助同情的社會，此即所謂大同之世。在大同之世中，在養的方面，是貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己；即經濟上之共同生產共同分配的精神。在衞的方面，是謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，即軍事備而不用，刑律備而無所施的景況。管的方面，是天下爲公，選賢與能，講信修睦，即眞正的民主政治之實現，民族國家之彼此仇視的心理之絕對的破除。教的方面，則達到人人皆

不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾得有所養，男有分，女有歸，所皆有一種「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的博愛精神，那種天下爲一家、中國爲一人之民胞物與的仁愛之道德。所以實現大同之世之整個的精神，卽和平的精神。在大同之世中，一切人皆各得其所，各安其業，故平；彼此相親，彼此相敬，故和。各得其所，各安其業，則社會秩序井然不亂，是之謂「禮」之精神之實現。彼此相親，彼此相敬，則社會關係和樂且耽，是之謂「樂」之精神之實現。故大同之世之精神，卽禮樂之精神。在第六章，論及大同之路——和平之實現，我們指出阻礙人類走到大同之路的兩重障礙，一是帝國主義，一是納粹主義。前者原於人類之物質欲之盡量之擴張，後者原於人類政治上權力欲之盡量之擴張，所以根本是反乎人之道德的天性，反乎人類共生、共存、共進化之理的。但是要去掉此二重到大同之路的障礙，我們不同情於聯合各國無產階級以革命之辦法，因爲我們相信每一民族是文化的整個集團，從恨的出發點而使其內部自行分裂，是培育仇視心理而不能破除人類共生、共存、共進化之心理障礙。同時不相信任何一民族一國家能以武力統一世界，再來實現大同之道。因爲企圖用武力統一世界者的動機，卽根本與大同之道相違反的。所以我們相信　總理的民族主義的主張，卽一切民族應有平等獨立的國際地位，人們應該擴充其對於自己民族之愛以愛其他民族，以實現普偏的人類之愛。對於土地與資本，我們主張以平均地權、節制資本的政策，使民生主義逐漸實現。關於這些在　總理的三民主義中及　總裁的中國之命運中已詳細發揮，故在此未多說明。至於最後一章，祇是說明中

國文化之特質，並指出中國文化之世界的意義。在此章，指出中國文化是以民生爲中心的文化，是以大同爲極則的文化，是致中和的文化，是尙禮義的文化。讀者可以從中看出本書的全部思想，都不外是從中國文化之四種特質中體悟出來的。本書亦卽不外是對中國文化之此四種特質的一種說明。我們相信人類眞要求達到理想的大同之世，必須採取此中國文化之種種精神，而我們中國人尤應發揚光大此種種之精神，以求有所貢獻於整個人類之文化。所以本書以此章作結束。

關於本書各部之聯繫，在本書中隨處皆予指出，此結論之作，不過使讀者對全書所說更有一淸楚的輪廓，並願中國文化對世界和平之再造有具體之貢獻。